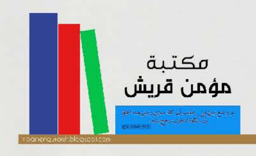
الناطقون بلسان السماء

د. موسى برهومة







د. موسى برهومة

الناطقون بلسان السماء

د. موسى برهومة

الناطقون بلسان السماء







الكتاب: **الناطقون بلسان السماء**

تأليف: **د. موسى برهومة**

لوحة الغلاف وتصميمه للفنان **زهير أبو شايب**

الطبعة الأولى، 2013

عدد الصفحات: 288

القياس: 17 × 24

ISBN: 978-9953-68-645-5

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا) - 42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 522 212+ - 307651 522 212+
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158/113 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي
هاتف: 750507 1 961+ - 352826 1 961+
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

منبر مؤمنون بلا حدود
مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

الرباط المدينة - ص.ب: 10596 - المملكة المغربية
هاتف: 730450 537 212+ - فاكس: 730408 537 212+
Email: info@mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبنّاها المركز الثقافي العربي ومنبر مؤمنون بلا حدود.

الإهداء

إلى أمي، وهي تُصغي الآن لكلماتي، ولو كان قد مضت سنوات على رقدتها الأبدية. إلى يديها اللتين أشعر بهما، الآن، تربّتان على كتفي، ويصهل في دمي صوتها المضمّخ بالشغف والحنان: «الله لا يضيّعلك تعب».

ما دمتِ معي، فلن يضيع تعب أبداً، ولن تتبدد مسرّة، وسيكون ما أمرتْ به عيناكِ.

وعندما تكون الزوجة أمّاً كما هي (سهاد) رفيقتي وصديقتي، فإن إهداء هذا العمل إليها هو جزء يسير من تسديد ديْن كبير، فقد تحملتْ، وصبرتْ، وتحلتْ بالشجاعة في أكثر اللحظات صعوبة وقسوة.

ولأبنائي أحبتي: (ريف)، و(عودة)، و(عمرو)، و(رايان)، أقدم هذا الجهد هدية من أب لا يملك من حطام هذه الدنيا إلا قلمه وكبرياءه، وأحثهم على أن يكونوا أشجاراً لا تنحني، مهما كانت الريح شديدة وغاشمة.

أما الأحبة الكثر، ممن أوقدوا شموعهم في معابد الروح، وما برحوا، فلهم خيرُ هذا العمل، وما فيه من فضائل، وأما النقصان فعائد إلى صاحبه وحده.

لهؤلاء تُرفع القبّعات

هل يكفي أن أشكر الذين، لولاهم، لتأخرت هذه الدراسة، أو لعلها لم تكُ لترى النور؟

هل أقول لهم: شكراً، وحسب؟

هل أرفع لهم القبعات التي تندّ عن الحصر؟

هل «شكراً» تفي أستاذي الدكتور أحمد ماضي حقه، هل أكون، معها، وفياً لهذا المعلّم، والإنسان، والصديق الذي وقف إلى جانبي، وحفزني، وألهمني برؤاه وتصوراته واقتراحاته المبدعة؟

وهل بمقدور الشكر، مهما علا كعبه، أن يردّ فضائل أستاذي الدكتور فهمي جدعان الذي ما بخل، للحظة، عن إسداء النصح، وإجابة الأسئلة، حتى في أكثر لحظاته انشغالاً، وفي أشدّ أحواله، تعباً وسأماً، مما آل إليه العالم العربي الذي أضحى أضيقَ من زنزانة؟

شكراً لكما. . شكراً للسنديان الذي يغار من قامتيكما.

وكيف لـ«شكراً» أن تملأ، ولو عروة صغيرة، في قميص أستاذنا الدكتور علي محافظة ذي الإهاب الواسع، والعقل المتنوّر الكبير، وصاحب المواقف الشجاعة التي أيقظتْ في قلبي ما فتر من حماسة لمواصلة درب الإصلاح والتغيير؟

أما أستاذنا الدكتور أحمد برقاوي، فله التقدير، مسبوقاً بالشكر الوافر، فلقد سعدت كثيراً بملاحظاته. وكيف لا أسرُّ وهو صاحب الفكر العقلاني الذي أضاء بكتاباته التي أفدت منها، فضاءَ الأنوار في عالم العرب الفكري شحيح النور.

محاطاً بقناديل أربعة، ومزداناً بانعكاسات ضيائها الدقّاق، فكيف لقلبي، بعد ذلك وقبله، ألا يمتلئ بالشجن والحبور؟

المحتويات

المقدمة

تحت تأثير الحداثة وآمر التجديد، تحوّل الفكر العربي الحديث والمعاصر من المعالجة الوصفية التقليدية للتراث، إلى إعادة النظر في هذا التراث بأدوات نقدية جديدة، لا تقطع الصلة مع عقل الماضي، لكنها ترفده بالمنهجيات الحديثة، وتثريه بالمعالجات المعاصرة.

وكان التراث العقيدي والفقهي في قلب عملية التحوّل، إذ اقتضى ذلك إدخال مفهوم التأويل بشكل قوي وحاسم، وتطبيقه على هذا التراث، ما أفضى إلى بروز جهود عديدة تنشُد إعادة قراءة الموروث الديني قراءة تأويلية مستلهَمة من نظريات فلاسفة التأويل المعاصرين، ومن المناهج الإبستمولوجية في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ومن أبرز الذين توجهوا في هذه الطريق، المفكر المصري الراحل نصر حامد أبو زيد، وهو واحد من مفكرين عرب ومسلمين عديدين انخرطوا في حقل قراءة التراث الديني قراءة نقدية معاصرة، من بينهم: محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وفهمي جدعان، وأدونيس، وحسن حنفي، وطه عبدالرحمن، ومحمد شحرور، وحسن الترابي، ومحمود محمد طه، وحسين مروة، وطيب تيزيني، ومحمود أمين العالم، وفهمي هويدي، وعبد المجيد الشرفي، ومحمد أبو القاسم حاج حمد، وعبدالجواد ياسين، فضلاً عن مفكرين إيرانيين كعلي شريعتي وعبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد الشبستري، وكذلك المفكر الهندي محمد إقبال، وسواهم من مفكرين كتبوا بغير اللغة العربية، وقدموا قراءات جديدة عالجت التراث الديني برؤية تتخطى النظر التقليدي لهذا التراث.

لكنّ الذي يميز جهود (أبو زيد) هو انتسابه الإبداعي إلى فضاء التأويل، من

خلال رؤية نقدية كان من ثمراتها كتب عديدة وأبحاث ودراسات عاينت، في ضوء فلسفة التأويل، وجوه الفكر الديني، وبخاصة النصوص التأسيسية.

وخاض أبو زيد مواجهات قاسية مع أولئك الذين يزعمون النطق بلسان السماء، واحتكار اليقين الديني، من خلال توظيف النصوص التأسيسية لخدمة أغراض أيديولوجية لبعض الجماعات المنتسبة إلى تيار «الإسلام السياسي».

الناطقون بلسان السماء ما انفكوا، حتى اللحظة الراهنة، يقدّمون تفسيرات حرفية للخطاب الإلهي تحصر معانيه في إطار ضيّق ومحدود ومنفعي. والغرض من ذلك تأبيد رواية واحدة تؤمّن تحقيق أهداف مصلحية سياسية، كمقدمة لتعميم خطاب هيمنة فكرية ودينية، وتنميط متلقي الخطاب على نحو ذهني لا يؤمن بالتعددية والطيفية وتباين الأنساق.

لذا فإن هذه الدراسة تتوجه إلى التطبيقات التأويلية التي قام بها (أبو زيد) على نصوص التراث الديني وخطاباته. كما ترمي إلى قراءة هذه الجهود التطبيقية، وبيان مدى جدتها، وتمكنها من إضاءة الموروث النصي الديني، فضلاً عن الكشف عن المرجعيات التراثية والحديثة والمعاصرة التي توسل بها من أجل تحقيق تلك الغاية.

وتشتمل الدراسة على أربعة فصول، تصدى الأول منها للإبانة عن مرجعيات التأويل ومصادره في التراث العربي الإسلامي، بدءاً من تحديد الأصول اللغوية والاصطلاحية والبلاغية لمفهوم التأويل، ثم إظهار وجوه التشابه والمغايرة بينه وبين التفسير، وما اعترى هذه الوجوه، من تحوّلات مفهومية، جعلت التأويل مصطلحاً سلبياً دالاً على الخروج عن القراءة الحرفية للنصوص الدينية.

وكان هذا التحوّل في النظر إلى مفهوم التأويل، الذي جذرُه المجاز، بداية الصراع على احتكار المعنى الديني، وهو صراع اكتسى ثوباً سياسياً وأيديولوجياً، لا سيما في الفترة الأخيرة من الحكم الراشدي، والاحتراب بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، إذ وُظف القرآن، حينما رُفع على رؤوس الأسنّة، توظيفاً رمى إلى إضفاء بعد ديني على تلك المواجهة الدامية، وهو ما يُعدّ نقطة تحوّل في

الصراع على حيازة المعنى المطلق للخطاب القرآني، وبالتالي النطق بلسان السماء، واحتكار الحقيقة، بعد حصرها في دلالة محددة وضيقة.

وفي غمرة هذا الاشتجار حول المعنى، برزت جهود المعتزلة في التأويل المجازي. وكان مبتغى هذه الجهود مقارعة كل ما يتناقض مع العقل في منطوق القرآن، فضلاً عن أنهم كانوا يدركون أن إنكار وجود المجاز في القرآن، يُخلّ إخلالاً بالغاً بقضية الإعجاز التي تعتمد عندهم، أساساً، على التفوق البلاغي للغة القرآن.

وشكّل هذا الأمر نقطة مفصلية عند (أبو زيد)، إذ مضى يدرس قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، متتبّعاً التبلور التاريخي للدلالة اللغوية لمفهوم المجاز ونشأته وتطوره عند أعلام المعتزلة من اللغويين والمفسرين، ومُبرزاً العلاقة بين المجاز والتأويل على المستويين المعرفي والديني.

وإذا كانت حركة الاعتزال أرست قاعدة التأويل العقلي المجازي، التي أضحت من القواعد الراسخة في مقاربة الخطاب الديني، ومن ضمنه الخطاب القرآني، فإن حركة التصوف شرَّعت أمداء واسعة أمام تيار التأويل.

لقد مضى المتصوفة يُؤوِّلون الخطاب القرآني، لاكتشاف وحدة الدلالة بين النص والعالم، ولإدراك علاقات الإحالة الدلالية بينهما. وكانوا يصدرون، في ذلك، عن وعي عميق بأن العلاقة بين العبارة والإشارة هي العلاقة بين الظاهر والباطن، والفارق بين ظاهر العبارة وباطنها الإشاري الرمزي، هو الفارق بين اللغة الإنسانية واللغة الإلهية التي تتجلى في القرآن، كما تتجلى في الوجود.

وكان محي الدين ابن عربي أبرزَ ممثلي التيار الصوفي، ويُوصف بأنه «فيلسوف الباطن في الإسلام» إذ شُغل (أبو زيد) بفتوحاته المعرفية، معتبراً أنه يمثل همزة الوصل بين التراث الصوفي والفلسفي السابق عليه كله، وبين كل المفكرين الذين جاءوا بعده، فضلاً عن كون التأويل عنده ليس مجرد وسيلة في مواجهة النص، بل هو منهج فلسفي كامل ينتظم الوجود والنص معاً.

وعُني الفصل الأول، علاوة على ذلك، بما يمكن تسميته التحام المجاز بفضاء البحث اللغوي، إذ تجلى ذلك من خلال العلاقة المنطقية الوثيقة التي تلظم البلاغة

والفصاحة والنحو في قلادة النظام اللغوي. وفي هذا السياق، لم ينفصل جهد عبد القاهر الجرجاني- وهو يميط اللثام عن أسرار البلاغة العربية، ويكشف عن دلائل الإعجاز القرآني- عن القوانين التي رنا، سيبويه إلى الإبانة عنها، وهو يبحث في النحو، عن منطق اللغة الذي يحدد معايير التفكير، ومقاصد الكلام، وآليات الفهم، وصولاً إلى المعنى الذي ينخرط تحصّله انخراطاً عميقاً في عملية تأويل الخطابات، وبخاصة الخطاب القرآني.

وما كان لصورة التأويل أن تتجلى، من دون الكشف عن تمظهراته عند الفلاسفة المسلمين، وبخاصة الكندي، وابن سينا، وابن رشد، إذ قدّم ثلاثتهم تصورات تندرج في سياق التأويل العقلي البرهاني، وهو تأويل مال إلى التجريد الذهني، وتوسّل بأدوات استنباطية، وأسهم، بالتالي، في تطور مفهوم المجاز، ونضوجه، وصيرورته تأويلاً ذا سمات ترقى، أو تحمل بذور «نظرية تأويلية إسلامية» بائنة الملامح والأركان.

لكنّ هذا التيار الذي يتوسل بأدوات العقل في النظر إلى الخطابات الدينية، والذي تطور على يد ابن رشد، لم يقيّض له أن يستمر في تقديم تصوراته العقلانية حول تأويل الخطابات الدينية، إذ حاقت بهذا التيار هزيمة شديدة أدخلت التأويل نفقاً معتماً، وعبّدت السبيل أمام سيطرة النظرة الأحادية المطلقة للدين والسياسة والمجتمع.

وكانت من تبعات هذه الهزيمة أنْ حُوصرت التعددية، وقُمع الاختلاف، وكان المتضررَ الأكبر، في هذا الصراع الطويل والمرير، الشريعةُ ذاتُها، لأن النظر إلى خطاباتها ظل قاصراً عن تمثّل المعاني المجازية الكثيفة الرمزية، والتي لا يمكن فهمها وتدبّرها إلا بالنظر العقلي، والاستبطان التأويلي الذي يجعل الخطاب القرآني مفتوحاً أمام القراءات المتعددة الذي تحافظ على الحيوية الإيمانية، وتقرّب المعاني القرآنية من مدارك البشر، على اختلاف الأزمنة وتلاحُق العصور.

وبعد أن أبان، الفصل الأول، عن مرجعيات التأويل في التراث العربي الإسلامي في الحقول المعرفية المختلفة، سواء أكانت مرجعيات هذه الحقول، عقلية، مثلما هي الحال عند المعتزلة، أم حدسية ذوقية، مثلما هي عند المتصوفة،

أم برهانية كما عند الفلاسفة، مضى الفصل الثاني يكشف عن مرجعيات التأويل الحديثة والمعاصرة، وبخاصة تلك التي أفاد منها (أبو زيد) لبلورة «تأويل علمي» للدين يعمل على الإبانة عن السياق التاريخي لبنية الخطاب الإلهي، ورفع الغطاء عن جذور التأويل الأيديولوجي والديني في الثقافة العربية والإسلامية، بفضل قراءة تحليلية نقدية توسلت بالمنهجيات الحديثة والمعاصرة، وفي مقدمتها «الهرمنيوطيقا»، أو التأويلية، التي راح الفصل الثاني يستجلي جذورها، وأصولها الفلسفية.

كما ركز الفصل الثاني على الجذور الدينية للهرمنيوطيقا، والصراع على تأويل النصوص الدينية في الديانتين اليهودية والمسيحية، وهو صراع يضاهي ما جرى، في ما بعد، في الإسلام، مع افتراقات بيّنة، لكنّها افتراقات لم تحُلْ دون انبثاق النزاع على حيازة المعنى واحتكار الحقيقة، والنطق بلسان السماء، إذ اعتبرت الكنيسة، على سبيل المثال، النصَّ الديني من أملاكها، وبالتالي عَدّتْ قراءة النصوص الدينية، خارج الكنيسة، أمراً مستحيلاً.

وقد قاد هذا التضييق، الذي استهدف فهم النص الديني، إلى بروز حركة الإصلاح الديني في الغرب، وسرعان ما توسع نطاق هذه الحركة، ليتخطى اشتراطات الكنيسة المتزمتة، ممهّداً الطريق أمام إصلاحات ثقافية، سريعة الوتيرة، كان من ثمراتها انتقال النظر التأويلي إلى العلوم الإنسانية، وعدم اقتصاره، وحسب، على الكتاب المقدس.

وقد أفاد (أبو زيد) من هذه التحولات التي أفرزت مناهج تأويلية شكلت، على اختلافها، ذخيرة للمفسر أو المؤول المعاصر، الذي يختار قراءة الخطاب القرآني، وَفق منهجية مغايرة ترنو إلى قطع الصلة، على المستوى المعرفي، مع عقل الماضي وأحداثياته الجامدة. ومن شأن ذلك، مهما تعددت القراءات وتباينت نتائجها، أن يقدم قراءة جديدة لبنية الخطاب القرآني والنصوص الدينية، وظروف التنزيل، وسياقاته التاريخية والاجتماعية والنفسية.

وكما أفاد (أبو زيد) من جهود التأويل الغربية، فقد ربط مشروعه التأويلي بالتصورات التي قدمها المفكرون الإصلاحيون والمثقفون الدينيون العرب والمسلمون، وجعل اقتراحاته الفكرية امتداداً للتيار العقلاني الذي دشّنه محمد عبده

وعمّقه طه حسين، ومن بعده أمين الخولي الذي توصّل، من خلال منهجه الأدبي في التفسير، إلى الكشف عن مستويات من الدلالة تجعل القرآن صالحاً لكل زمان ومكان.

وفي الفصل الثالث، الذي يُعدّ فصلاً مركزياً في هذه الدراسة، تم تفكيك الأطروحة العامة في مشروع (أبو زيد) التأويلي الذي اعتبر الحضارة الإسلامية «حضارة نص»، على ما يثيره هذا التوصيف «الاختزالي» من دلالات إشكالية تغمط العلوم النظرية، والعلوم الطبيعية حقها، وتحرمها من حيز الإسهام في تشكل الحضارة الإسلامية في الميادين المختلفة.

بيد أن (أبو زيد) رنا، من وراء وصفه السابق، إلى بيان هيمنة النص على الفاعلية البشرية، في النطاق الإسلامي والكوني، مما حفزه على تتبّع تحولات المعنى، منذ مأزق التأويل الذي وقع فيه المفسرون الأوائل للقرآن، حتى اللحظة الراهنة.

وكان يقتضي ذلك مواجهة التأويلات البشرية التقليدية للخطابات الدينية، وتقديم تصور معرفي جديد يعمل على تأويل تلك الخطابات في سياق تشكلاتها التاريخية والاجتماعية. لذا راح (أبو زيد) يتصور الخطاب القرآني على أنه «منتج ثقافي»، بمعنى أنه تشكل في الواقع والثقافة.

وبخلاف ما يعتقد مناوئوه، فقد ظل (أبو زيد) يحاذر، في تأويلاته، المسَّ بالطبيعة الإيمانية لمصدر الخطاب القرآني، وفي الوقت نفسه ظل يؤكد أن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثَمَّ لإمكان أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمرٌ لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها.

وجرت مناقشة هذه التصورات، في ضوء ما يُعرف بـ«تأويل التأويل» لما قدمه (أبو زيد)، لا سيما ما قام به من تأويل لخطاب الوحي، واقتراحه القراءة السياقية لترتيب نزول القرآن، وَفق الترتيب التاريخي، لا ترتيب التلاوة الحالي في المصحف، والذي أحدث تغييباً للسياقات الداخلية في النص، مما قاد، في بعض الأحيان، إلى الوقوع في سوء فهم المقاصد القرآنية، وتدبّرها.

واحتل خطاب الفقه مركزَ القلب في إشكالية التأويل التي نجمت في بعض

وجوهها عن غياب الترتيب التاريخي لنزول الوحي. ونهد (أبو زيد) للتصدي لجهود الإمام الشافعي الذي يُنظر إليه، تاريخياً، بوصفه مؤسس علم أصول الفقه، إذ قام العقل الفقهيّ الشافعيّ، كما يرى (أبو زيد) بتأسيس سلطة للنصوص تشمل نطاقاتها سائر مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية، بعدما قام بتحويل النص الشارح إلى الأصلي، وأضفى عليه درجة المشروعية نفسها، ثم وسّع مفهوم السنّة بأن ألحقَ به الإجماع، كما ألحق به الأعراف، وقام بربط الاجتهاد/ القياس بكل ما سبق ربطاً محكماً، ما يعني، في التحليل النهائي، السعي إلى المحافظة على المستقر والثابت، وتكريس الماضي، بإضفاء طابع ديني أزلي عليه.

وعالج الفصل الثالث، علاوة على ذلك، تأويل خطاب المرأة، لا باعتبارها أنثى، بل باعتبارها إنساناً جاء الإسلام ليعلي من قدره، ويعمل على عدله وإنصافه وتكريمه. وجرى تتبّع المعاني الأسطورية التي التصقت بالمرأة، وتسللت إلى الوعي الإسلامي، ما جعل معاناة المرأة مركبة، وتتغذى باستمرار من التفكير الذكوري الذي تعاضد مع تأويل ذكوري للنصوص كشف الشروخ في النظر إلى دور المرأة ووظيفتها، من دون الأخذ بمبدأ التطور الذي لا يجوز، بمقتضاه، كما قال أنصار التأويل العقلاني للنصوص، النظر إلى امرأة القرن السادس الميلادي بالشروط ذاتها التي يُنظر، بها، إلى امرأة القرن الحادي والعشرين.

وتأمّل الفصل الثالث في جوانب المحنة التي تعرّض لها (أبو زيد) باعتبارها وجهاً من وجوه التأويل المضاد الذي قاد إلى تكفير الباحث، والمطالبة بتفريقه عن زوجته، بذريعة أن جهوده الفكرية تمثل انتهاكاً للمحرمات، التي قرر الناطقون بلسان السماء وأنصار التأويلات السلفية، أنها تنطوي على «كفر» يخرجه من ملّة الإسلام، في ما راح آخرون يضعون القضية، برمتها، في إطار حرية البحث والتفكير والاجتهاد، مؤكدين أن الإسلام يحفز على الاجتهاد العقلي من أجل توسيع مدارك الإيمان.

واشتمل الفصل الثالث على نقد المشروع التأويلي عند (أبو زيد)، لا سيما المنزع الحاد والمتطرف الذي صاغ من خلاله أطروحته الفكرية، وهو منزع أفقد الباحث النظر الموضوعي الدقيق في بعض الأحيان، كما تجلى ذلك في نقده

الشافعي، وفي تطرفه في نقد الحركات الإسلامية، وحتى الحركات الفكرية التي تنتسب إلى فضاء الاعتدال، إذ اتهمها بالتوفيقية، بل و«التلفيقية»، وأنها تصدر عن أنظمة تفكير ذات طبيعية تلوينية لا تأويلية.

كما أُخذ على (أبو زيد) عدم تحديده القارّ والنهائي لمفهوم التأويل، إذ ظل المنهج، عنده، رجراجاً ومتحوّلاً، وهو ما يعزوه (أبو زيد) إلى صعوبة تحديد صيغة نهائية للمنهج الذي يتغير بتغير الموضوعات والمشكلات والقضايا.

أما الفصل الأخير من هذه الدراسة، فيضع أطروحات (أبو زيد) في سياق جهود التجديد التأويلي الإسلامي المعاصر، الذي شُغل المفكرون العرب والمسلمون بتحديد ماهياته، وغاياته، من أجل الوصول إلى صيغة لـ«نظرية» تأويلية إسلامية معاصرة تمكّن الإسلام من أن يُفهم بطريقة عصرية تمنحه الحيوية، وتسد الفجوة التاريخية التي أضحى الفكر الإسلامي أسيراً لها منذ القرن الثالث الهجري، وهو عصر الخليفة العباسي المتوكل الذي شهد- على إثر هزيمة العقل المعتزلي- انصرافاً إلى الاعتماد على تيار النقل، والتفسير الحرفي لمعاني الخطاب الإلهي ومراميه وأبعاده.

وينطلق دعاة إنشاء تأويل إسلامي جديد من الحاجة الماسّة إلى إحياء الفكر الديني. وقد جرى التعبير عن هذه الحاجة بمفاهيم عديدة تحمل التطلعات ذاتها، إذ وردتْ في إطار الحَفْز على «تجديد الدين»، و«انطباق الدين مع مقتضيات الزمان»، و«قراءة جديدة للدين»، و«إصلاح المعرفة الدينية»، و«الإسلام العملي»، وكذلك «الاندماج في الفضاء المفهومي الكوني» الذي لا مفرّ للمجتمع المسلم أن يبقى في منأى عنه.

وشُغل الفصل الأخير، أيضاً، برصد ظاهرة التزمت في العالم الإسلامي، وكذلك ظاهرة الأصولية التي يتفتق عنها ما يسمى «الإسلام الجهادي» الذي يوسم أحياناً بـ«الإرهاب»، لأنه يتوسل أدوات «عنيفة» تصدر عن تصورات تحث على تطبيق الإسلام بحد السيف، فضلاً عن تقسيم ذلك التصور الإصولي للعالم باعتباره فسطاطين: دار حرب، ودار سلام، على ما تنطوي عليه، هذه القسمة، من تهديد لمصالح ملايين المسلمين ممن يعيشون في بلاد الغرب، أو «دار الحرب»، بحسب

الخطاب التكفيري الأصولي الذي يؤوِّل بعضَ الآيات القرآنية تأويلاً أيديولوجياً يخدم أغراضه السياسية، ومنافعه الآنية.

وعَرَض الفصل الأخير، أيضاً، لجهود المفكرين والمثقفين الدينيين العرب والمسلمين، للخروج من المأزق الحضاري، بعدما شخّصوا سُقم الفكر الديني الإسلامي، وقدموا تصورات ناجعة، للدخول في فضاء الحداثة، من خلال منظومة مفاهيمية منفتحة على العصر، تقدّس العقل، وتحترم التعددية، وتنشُد الخير، وتحافظ على الحرية والعدل والكرامة الإنسانية.

وتجدر الإشارة إلى عدم وجود دراسة شاملة، أو صادرة في كتاب تنقد جهود (أبو زيد) الفكرية، مما جعل هذه الأطروحة تعتمد، بشكل أساسي، على كتب (أبو زيد) ودراساته ومقالاته وحواراته.

ومن أهم الخلاصات، التي توصلت إليها هذه الدراسة، هو ضرورة المضي في دراسة النصوص الدينية، وبخاصة التأسيسية منها، دراسة تأويلية نقدية معاصرة تستفيد من المنهجيات المستخدَمة في حقل العلوم الإنسانية، من أجل تقديم رؤية معاصرة للفهم القرآني.

وتزداد أهمية هذه الحاجة في ظل الالتباسات التأويلية المتسارعة في الفضاء الإسلامي، وبخاصة في مجال الفتاوى الغريبة العجيبة، والتشريعات التي تغفل أحياناً المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية.

ومن شأن تبلور فهم عصري جديد للإسلام أن يجدد حضوره، وحضور المسلمين، في دائرة التواصل الكوني، وتكريس مبدأ تعايش الأديان، كخطوة أساسية لتحرير الإنسانية من تغوّل التزمت، ومن إرهاب الاستبداد، والنزعة الأصولية التي تزعم احتكارها للحقيقة، وحيازتها اليقين، وتقديم نفسها على أنها الناطقة الوحيدة والمطلقة بلسان السماء، وبما يتضمنه الخطاب القرآني، ويقصده، وينشُده.

وتقترح الدراسة تعميق النظر في الدراسات القرآنية بمنهجيات حديثة، والعمل على إيجاد قاموس خاص بالمفردات القرآنية، وهو أمر حاوله أبو الراغب الأصفهاني قبل أكثر من ألف عام، لكنه لم يستوفه، كما ينبه إلى ذلك أمين الخولي.

ومن الاقتراحات، التي يتعين أن تحتل مركز الاهتمام في الدراسات الإسلامية

المعاصرة، إنجاز تأويل عصري للقرآن، وفق أحكام النزول، يقدم تصورات جديدة للمعنى القرآني في ضوء المناهج الحديثة، من دون أن يقطع الصلة بما قدمه المؤولون المعتزلة وعلماء الكلام والأدباء والفقهاء والمتصوفة والفلاسفة.

إن غلو الناطقين بلسان السماء في ادعاء احتكار اليقين، وفرض تصوراتهم المتزمتة للنص الديني، وعدم اعترافهم بالتطور الحضاري واستحقاقاته، دفعهم إلى تمكين النصّ من أن يغمر الحياة، ويقدّم إجابات كلية عما مضى، وما سيمضي في المستقبل غير المنظور المكتَنَف في طيات الغيوب.

إن القراءات التعددية للخطابات والنصوص الدينية، تبطل ذرائع الناطقين بلسان السماء، وترسّخ اليقين بأن الخطاب الإلهي ثابتٌ في منطوقه، لكنه متحرك في دلالاته، وبالتالي من حق المؤوِّلين الراسخين في العلم والمعرفة إنتاج شروط قراءة جديدة تنتقد شروط القراءة القديمة للخطاب الديني، بما يتواءم مع المتطلبات العصرية والحضارية.

الفصل الأول

التأويل في التراث العربي الإسلامي:
مرجعياته ومصادره

أ- الأصول اللغوية والاصطلاحية للتأويل

ظل مفهوم التأويل في التراث العربي الإسلامي مقتصراً على كونه مرادفاً للشرح، والإيضاح، والبيان، وإماطة الغموض عن المعاني، إذ تكاد تُجمع غالبية المعاجم العربية - حديثها وقديمها - على اعتبار التأويل، في المراحل الأولى للإسلام صنواً للتفسير، وبخاصة إذا علمنا أن هذه المعاجم تتناول الكلمات وتعالجها وفقاً لاشتقاقها اللغوي الذي هو، في حالة التأويل، «أَوَّلَ» الذي إذا اقترن بالأشياء يكون معناه الإرجاع، «فأوّلَ الشيء إليه، يُراد منه أرجعه، ويقال في الدعاء لمن فقدَ شيئاً: أوّلَ الله عليك ضالَّتك، وفي الدعاء عليه: لا أوّل الله عليك شملك. أما إذا اقترن الفعلُ (أوّلَ) بالكلام، فيغدو معناه فسّره، وردّه إلى الغاية المرجّوة منه»[1].

وفي السياق ذاته، يُنظر إلى عبارة أوّلَ الكلامَ، بمعنى «فسّره وقدّره»[2].

ونعثر على معان للتأويل بوصفه إرجاع اللفظ الذي يحتمل معانيَ مختلفة إلى معنى واحد. والتأويل في الدين، من قرآن وحديث، هو «تفسير النصوص الدينية على غير ظاهرها، تفسيراً يتمشى مع مبدأ بعينه أو فكرة خاصة»[3].

---

(1) مصطفى، إبراهيم وآخرون، (ب.ت)، **المعجم الوسيط**، ج 1، دار إحياء التراث العربي، ص 32.

(2) معلوف، لويس، (ب.ت)، **المنجد في اللغة والإعلام**، (ط 26)، بيروت: دار المشرق، ص 21.

(3) الرازي، أبو بكر، (2001)، **مختار الصحاح**، بيروت: دار الجيل، ص 4.

كما يُنظر إلى التأويل على أنه «تفسير ما يؤول إليه الشيء وقد (أوَّله) تأويلاً و(تَأوَّلَه) بمعنى».

وثمة من أعاد الفعل (أَوَلَ) إلى «آل الرعية يؤولها إيالة حسنة»، فهو، حينئذ، «حَسَنُ الإيالة». وينسحب ذلك على من «أوّل القرآن وتأوّله»، فهو «متأوّلٌ حَسَنٌ».

وفلان يؤول إلى كرم، بمعنى يرتد ويعود. ويقال للشخص ما لكَ تؤول إلى كتفيك، إذا انضمّ إليها واجتمع. وتقول: لا تعوّل على الحسب تعويلاً، فتقوى الله أحسنُ تأويلاً، أي وفلان يؤول إلى كرم، بمعنى يرتد ويعود. ويقال للشخص ما لكَ تؤول إلى كتفيك، إذا انضمّ إليها واجتمع. وتقول: لا تعوّل على الحسب تعويلاً، فتقوى الله أحسنُ تأويلاً، أي عاقبة. وتأمّلته فتأوّلتُ فيه الخير، أي توسّمتُه وتحريتُه[1].

ويُجمل معجم **لسان العرب** غالبية الوجوه اللغوية التي ترد فيها كلمة «تأويل»، ويفصّل في اشتقاقاتها وجذورها النحوية ومعانيها، ويقيم جسراً بين تلك المعاني ودلالاتها، كما وردت في القرآن، والحديث، والشعر، والرواية السردية بشكل عام. ونظن أن **لسان العرب** أكثرُ المعاجم التي أحاطت بكلمة «تأويل»، واستقصت معانيها وأشبعتها شرحاً وإفاضة.

فمن الفعل الثلاثي (أَوَلَ) الذي مصدر (الأَوْلُ) ينطلق **لسان العرب**، إذ يرى أن الفعل أَوَلَ مصدره الأَوْلُ، أي الرجوع. وآل الشيءُ يَؤُول أولاً ومآلاً: رَجَع. وأَوَّل إليه الشيءَ: رَجَعَه. وأُلْتُ عن الشيء: ارتددتُ. ويقال: طَبَخْتُ النبيذَ حتى آل إلى الثُّلُث أَو الرُّبع، أي رَجَع.

وأَوَّلَ الكلامَ وتَأَوَّله: دَبَّره وقدَّره، وأَوَّله وتَأَوَّله: فسَّره. وقوله عز وجل: (في الآية 39 من سورة يونس) ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾؛ أَي لم يكن معهم علم تأْويله، وهذا دليل على أَن علم التأْويل ينبغي أَن ينظر فيه.

وقيل: معناه لم يأْتهم ما يؤُول إِليه أَمرهم في التكذيب به من العقوبة، ودليل

---

(1) الزمخشري، جار الله، (1998)، **أساس البلاغة**، (ط 1)، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ص 20.

هذا قوله تعالى كذلك (في الآية السابقة): «كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين». وقد دعا النبي لابن عباس: «اللهم فَقِّهه في الدين وعَلِّمه التَّأْويل».

وقال ابن الأثير، في ما يذكر **لسان العرب**، أن المراد بالتأويل «نقلُ ظاهر اللفظ عن وضعه الأَصلي إِلى ما يَحتاج إِلى دليل لولاه ما تُرِك ظاهرُ اللفظ». وفي رواية في الصحيحين (البخاري ومسلم): كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر القول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي»؛ يتأوّل القرآن.

ومعنى يتأول القرآن، ههنا، أي يعمل ما أمر به في القرآن في قوله تعالى (في الآية 3 من سورة النصر): ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًۢا﴾.

وسئل أَبو العباس أَحمد بن يحيى عن التأْويل فقال: التأْويل والمعنى والتفسير واحد. قال أَبو منصور: يقال أُلْتُ الشيءَ أَؤُوله إِذا جمعته وأَصلحته، فكان التأْويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه. وقال بعض العرب: أوّل الله عليك أمرك، أي جَمَعَه، وإِذا دَعَوا عليه قالوا: لا أَوَّلَ اللهُ عليك شَمْلَك. ويقال في الدعاء للمُضِلِّ: أَوَّلَ اللهُ عليك، أَي رَدَّ عليك ضالَّتك وجَمَعها لك. ويقال: تَأَوَّلْتُ في فلان الأَجْرَ إِذا تَحَرَّيته وطلبته. والتَأَوُّل والتأْويل هما تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إِلا ببيان غير لفظه.

وأَما قول الله عز وجل (في الآية 53 من سورة الأعراف): ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ﴾؛ فقال أَبو إِسحق: معناه هل ينظروه إِلا ما يَؤُول إِليه أَمرُهم من البَعْث، قال: وهذا التأْويل هو قوله تعالى (في الآية 7 من سورة آل عمران): ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾؛ أَي لا يعلم مَتَى يكون أَمْرُ البعث، وما يؤول إِليه الأَمرُ عند قيام الساعة إِلا اللهُ و﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾، أَي آمنا بالبعث، والله أَعلم؛ قال أَبو منصور: وهذا حسن، وقال غيره: أَعلمَ اللهُ جَلَّ ذكرُه أَن في الكتاب الذي أَنزله آياتٍ محكماتٍ هُنّ أُمّ الكتاب لا تَشابُهَ فيه فهو مفهوم معلوم، وأَنزل آيات أُخَرَ متشابهات تكلم فيها العلماء مجتهدين، وهم يعلمون أَن اليقين الذي هو الصواب لا يعلمه إِلا الله، وذلك مثل المشكلات التي اختلف المتأَوّلون في تأْويلها، وتكلم فيها من تكلم على ما أَدّاه الاجتهاد إِليه. قال: وإِلى هذا مال ابن

الأَنباري. وقال أَبو عبيد في قوله: وما يعلم تأْويله إِلا الله، إن التأْويل معناه المَرجِع والمَصير.

والتأْويل: عبارة الرؤيا. وفي التنزيل العزيز (الآية 100 من سورة يوسف): ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ﴾.

ومن معاني التأْويل أنه بَقْلة ثمرتها في قرون كقرون الكباش، وهي شَبِيهة بشجرة القَفْعاء لها شوك وذات غِصَنَة وورق، وورقها يشبه ورق الآس وهيَ طَيِّبة الريح. والتأْويل، كذلك، نبت يعتلفه الحمار، وإِنما يُضرب هذا المثل للرجل إِذا استبلد فهمُه وشُبّه بالحمار في ضعف عقله[1].

ب - التأويل والتفسير لغوياً: التشابه والمغايرة

يشترك التأويل والتفسير في أنهما يحيلان إلى معانٍ لغوية متقاربة. بيْد أن ذلك لا يعني أن التفسير هو التأويل بعينه. وقد دعا هذا التباين والتشابك بين التفسير والتأويل ابنَ حبيب النيسابوري (ت 406هـ) إلى القول: قد نبغ في زماننا مفسرون، لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتدوا إليه[2].

وقيل إن التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والتأويل توجيه لفظ متوجّه إلى معان مختلفة إلى واحد منها، بما ظهر من الأدلة، بينما راح أبو طالب التغلبي إلى التأكيد أن «التفسير بيان وضع اللفظ، إما حقيقة أو مجازاً، كتفسير الصراط: الطريق، والصيِّب: المطر. بينما التأويل فهو تفسير باطن اللفظ وإخبار عن حقيقة المراد»[3].

وترتد كلمة التفسير، في المعاجم اللغوية، إلى الجذر الثلاثي (فَسَرَ) الذي مصدره (الفَسْرُ)، بمعنى البيان، واستفسره كذا سأله أن يُفَسِّرَه[4].

(1) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، (2003)، **لسان العرب**، (ج 1)، القاهرة: دار الحديث، ص 273.

(2) المرجع نفسه، ص 273.

(3) السيوطي، جلال الدين، (1998)، **الإتقان في علوم القرآن**، (ج 2)، بيروت: دار الجيل، ص 514.

(4) المرجع نفسه، ص 515.

ومن معاني (فَسَرَ) الإيضاح، فـ«فَسَرَ الأمر» أي أوضحه أو ليّنه، وفَسَرَ المُغطّى: كشف عنه. و«من معاني التفسير: التأويل، الكشف، الإيضاح، البيان، الشرح»[1].

وإذا قيل «فَسَرَ الطبيب»، فمعنى ذلك «نظر إلى بول المريض ليستدل به على مرضه»[2].

والتفسير كذلك كشفُ المراد عن اللفظ المشكِل. وقيل التَّفْسِرَة: البولُ الذي يُستدل به على المرض، وينظر فيه الأطباء ليستدلوا بلونه على علّة العليل، وهو معنى يوسّع نصر حامد أبو زيد من دلالته اللغوية ويتأوّله، حين يلفت إلى أن «المادة التي ينظر فيها الطبيب تمثّل (الوسيط) الذي يستطيع الطبيب من خلال (النظر) فيه أن يكتشف العلة. ومعنى ذلك أن (التفسير) - وهو اكتشاف علة المريض - يتطلب المادة (الموضوع) والنظر (الذات)، ولا يمكن لأي إنسان أن يقوم بعملية التفسير هذه، بل لا بد أن يكون (المُفسِّر) طبيباً، أي إنساناً لديه معرفة ما بالعلل ومظاهرها، وذلك حتى يتمكن من اكتشاف العلة من المادة، أي يتمكن من القيام بعملية التفسير»[3].

وإن كان التفسير، الذي جذره الثلاثي (فَسَرَ) يفيد الكشف والإيضاح، فإن الفعل الثلاثي (سَفَرَ)، واشتقاقاته اللغوية تفيد، في نواح عديدة، المعنى ذاته، فلما نقول سَفَرَ البيتَ، نعني سْفِرُه سَفْراً: كنسه. والمِسْفَرَةُ: المِكْنَسَةُ، وأَصله الكشف. والسُّفَارَةُ، بالضم: الكُنَاسَةُ. وقد سَفَرَه: كَشَطَه[4].

والانْسِفارُ معناه الانحسارُ. وقال الأَصمعي: كثرتْ السَّافِرَةُ بموضع كذا أَي المسافرون. قال: والسَّفْر جمع سافر، كما يقال: شارب وشَرْبٌ، ويقال: رجل سافِرٌ وسَفْرٌ أَيضاً.

---

(1) **مختار الصحاح**، ص 514.

(2) **المنجد**، ص 583.

(3) أبو زيد، نصر حامد، (2006)، **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**، (ط 6)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 224.

(4) ابن منظور، (1995)، **لسان العرب**، (ج 4)، بيروت: دار صادر، دار بيروت ص 367.

وقال الأَزهري: وسُمّي المُسافر مُسافراً لكشفه قِناع الكِنِّ عن وجهه، ومنازلَ الحَضَر عن مكانه، ومنزلَ الخَفْضِ عن نفسه، وبُرُوزِهِ إلى الأَرض الفَضاء، وسُمّي السَّفَرُ سَفَراً لأَنه يُسْفِرُ عن وجوه المسافرين وأَخلاقهم فيُظهرُ ما كان خافياً منها.

وسَفَرِ الصبحُ وأَسْفَرَ: أَضاء. وأَسْفَرَ القومُ أَصبحوا. وأَسفر: أَضاء قبل الطلوع. وسَفَرَ وجهُه حُسْناً وأَسْفَرَ: أَشْرَقَ. وفي التنزيل العزيز(في الآية 38 من سورة عبس): وُجُوهٌ يومئذ مُسْفِرَةٌ؛ قال الفراء: أَي مشرقة مضيئة.

وإِذا أَلقت المرأَةُ نِقَابها قيل: سَفَرَتْ فهي سافِرٌ، وسافرة.

والسَّفِيرُ: الرَّسول والمصلح بين القوم، والجمع سُفَراءُ؛ وقد سَفَرَ بينهم يَسْفِرُ سَفْراً وسِفارة وسَفارة: أَصلح. وفي حديث عليّ بن أبي طالب أَنه قال لعثمان بن عفان: إِن الناس قد اسْتَسْفَرُوني بينك وبينهم، أَي جعلوني سفيراً، وهو الرسول المصلح بين القوم. يقال: سَفَرْتُ بين القوم إِذا سَعَيْتُ بينهم في الإِصلاح.

والسِّفْرُ، بالكسر: الكِتاب، وقيل: هو الكِتاب الكبير، وقيل: هو جزء من التوراة، والجمع أَسْفارٌ. والسَّفَرَةُ: الكَتَبَةُ، واحدهم سافِرٌ. قال الله تعالى: ﴿بِأَيۡدِي سَفَرَةٍ﴾؛ وسَفَرْتُ الكتابَ أَسْفِرُهُ سَفْراً. وقوله عز وجل: ﴿كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢا﴾؛ قال الزجاج الأَسفار: الكتب الكبار واحدها سِفْرٌ، وقد أَعْلَمَ اللهُ تعالى أَن اليهود مَثَلُهم في تركهم استعمالَ التوراة وما فيها كَمَثَلِ الحمار يُحْمَل عليه الكتب، وهو لا يعرف ما فيها ولا يعيها[1].

ولئن كان الأصل الاشتقاقي لكلمة «تفسير» يرتد إلى الفعل الثلاثي (فَسَرَ) ، إلا أن الدلالات التي يُحيل إليها الفعل الثلاثي (سَفَرَ) تفضي، كما تقدّم، إلى مجموعة من المعاني المشتركة التي قوامها الإيضاح، والتبيين، والكشف، والسفور.

وعلى ذلك يستوي أن يكون التفسيرُ مشتقاً من «الفَسْر» أو من «السَّفْر»، فالمعنى ينهدُ إلى الإماطة عن شيء مستور أو مغطى أو متوارٍ أو غامض. لكنّ إمعان النظر ربما يفيد بأن «(الانكشاف/ الانحسار) ذاك يختلف في (فَسَرَ) عنه في (سَفَرَ) من جهة غير الجهة التي يلتقي فيها (الانكشاف = فسر) و(الانحسار = سفر). فالذي

(1) المرجع نفسه، ص 367–370.

ينكشف في (فسر) هو الشيء الذي كان قبل (الفَسْر) محصوراً، وهو علة العليل، وهو (المبيّن)، وهو (المغطى). أما الذي (ينحسر) في (سَفَرَ) فهو (الوسخ والكناسة)، وهو (الغيم)، و(النقاب)، (وهذه أشياء تنكشف بعد انحسار ما يمنعها من الانكشاف). ومؤكد أن انكشاف الشيء خطوة مترتّبة- بالنسبة لمن يريد الكشف- على حسر الغطاء والسّاتر، وإزالتهما، وهذه قضية سيتّضح لنا شأنها الكبير في الدلالة على ما وقع فيه القدماء والمحدثون من خلط وتخليط وهم يساوون فلا يمايزون بين دلالة (فَسَرَ) ودلالة (سَفَرَ)، أو وهم يختلفون حين ينظرون إلى كلٍّ منهما أو أحدهما بوصفه مكوّناً معنوياً من مكونات مصطلح التفسير»[1].

ويُلاحظ أن ثمة فارقاً مهماً بين «التفسير» و«التأويل» يتمثل في أن عملية التفسير تحتاج دائماً إلى «التفسرة»، وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسر فيصل إلى اكتشاف ما يريد، في حين أن «التأويل» عملية لا تحتاج دائماً إلى هذا الوسيط، بل تعتمد، أحياناً، حركة الذهن في اكتشاف «أصل» الظاهرة، أو في تتبع «عاقبتها». ويمكن أن يقوم «التأويل» على نوع من العلاقة المباشرة بين «الذات» و«الموضوع»، في حين أن هذه العلاقة في عملية «التفسير» لا تكون علاقة مباشرة، بل تكون من خلال وسيط قد يكون نصاً لغوياً، وقد يكون «شيئاً» دالاً، وفي كلتا الحالتين لا بد من وسيط يمثل «علامة» من خلالها تتم عملية فهم الموضوع من جهة الذات[2].

ج- الفروق الاصطلاحية بين التأويل والتفسير

اختلف الفقهاء والأصوليون وعلماء التفسير في بيان الفروق بين التأويل والتفسير، وخصوصاً في الفترة التي سبقت القرن الخامس الهجري، إذ كان التفسير والتأويل قبلَ ذلك يتشاطران معانيَ متشابهة ومفاهيمَ متقاربة.

والتأويل والتفسير عند ما يُعرف بـ«السلف الصالح» يختلف عنه عند ما يُعرف بـ«المتأخرين من الأصوليين والكلاميين والمحدثة والمتصوفة»، فالفريق الأول يَعُد

---

(1) أمير، عبّاس، (2008)، **المعنى القرآني بين التفسير والتأويل**، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ص 83.

(2) **مفهوم النص**، ص 232.

التأويل والتفسير مترادفيْن، وهذا ما يعنيه ابن جرير الطبري (ت 310هـ) في تفسيره حين يقول: «القول في تأويل قوله تعالى...»، وكذا قوله «اختلف أهل التأويل في هذه الآية»، فالتفسير والتأويل كلاهما له المعنى ذاته. بيد أن التأويل عند الفريق الثاني يعني «صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف»[1].

ووردت لفظة «التفسير» في القرآن في موضع واحد في الآية الثالثة والثلاثين من سورة الفرقان ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾، وجاءت بمعنى البيان الأفضل والحُجّة الأكثر إقناعاً، في حين وردت لفظة «التأويل» في سبعة عشر موضعاً، ودارت على تأويل الأحاديث، وتأويل الأحلام، وتأويل الأعلام وبيان ما يقصد منها، وكذلك في تأويل ما يتعلق بالمتشابه الذي لا يعلمه إلا الله.

وذكر الراغب الأصفهاني (ت 502هـ) أن التفسير أعمُّ من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها. وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية. والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها[2].

والتفسير، في بعض وجوهه، يتعلق بالرواية، أما التأويل فعلاقته بالدّراية. وقال أبو نصر القشيريُّ (ت 514هـ): التفسير مقصور على الاتِّباع والسماع، والاستنباط مما يتعلق بالتأويل. وقال قوم: ما وقع مبَّيناً في كتاب الله ومعيَّناً في صحيح السنة سُمّي تفسيراً، لأن معناه قد ظهر ووضح، وليس لأحد إليه باجتهاد ولا غيره، بل يحمله على المعنى الذي ورد، لا يتعداه. والتأويل: ما استنبطه العلماء العالمون لمعاني الخطاب، الماهرون في آلات العلوم[3].

وأما العلوم التي قال بعضهم إنها ضرورية للمفسِّر، وعليه أن يكون جامعاً لها، فجرى تقدير عددها بخمسة عشر علماً، تتمثل في اللغة، والنحو، والتصريف،

---

(1) الزمخشري، جار الله، (1998)، **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق وتعليق ودراسة الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوّض، (ج 1)، الرياض: مكتبة العبيكان، ص 42.

(2) **الإتقان**، (ج 2)، ص 514.

(3) المرجع نفسه، ص 516.

والاشتقاق، والمعاني، والبيان، والبديع، وعلم القراءات، وأصول الدين، وأصول الفقه، وأسباب النزول والقصص، والناسخ والمنسوخ، والفقه، والأحاديث المبينة لتفسير المجمَل والمبهَم، وعلم الموهبة، «وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما عَلِمَ». وقال ابن أبي الدنيا (ت 281هـ) إن «هذه العلوم، التي هي كالآلة للمفسِّر، لا يكون مُفسِّراً إلا بتحصيلها، فمن فسّر بدونها كان مفسِّراً بالرأي المنهيِّ عنه، وإذا فسّر مع حصولها لم يكن مفسِّراً بالرأي المنهيِّ عنه»[1].

وتعد لفظة «تأويل» أكثر دوراناً في اللغة بشكل عام، إذ إن «التأويل» كان مفهوماً معروفاً في الثقافة قبل الإسلام، وارتبط بتفسير الأحلام الذي هو «تأويل الأحاديث». ويرجع إطلاق لفظ «حديث» على الحلم في سياق التأويل إلى أن المفسر أو المؤوّل لا يقوم بتأويل الحلم ذاته، بل يقوم بتأويل «الحديث» الذي يقصّه صاحبُ الحلم عن حلمه، «بمعنى أن يقوم بتأويل العبارات اللغوية التي يصوغ بها صاحب الحلم الصورَ التي رآها في النوم، فيكون التأويلُ هنا مُنصبّاً على الصور من خلال وسيط هو الحديث»[2].

لكنّ لفظة «التأويل» لم تبقَ محتفظة بدلالاتها الإيجابية، إذ برز تيار من الفقهاء والمفسرين والوعاظ ممن ينتسبون في تفكيرهم إلى أيديولوجية «السلف الصالح»، رأوا في «التأويل» ثلاثة معانٍ، واحدها يراد به التفسير، كما في كلام الطبري وابن كثير وغيرهما، وثانيها ويقصد به حقيقة ما يؤول إليه الكلام، وهو المراد بالتأويل في القرآن. وهذان، في نظر ابن تيمية (ت 728هـ)، الذي يعد أحد أقطاب دعاة العودة إلى السلف، وجهان لا ريب فيهما. أما المعنى الثالث (الذي فيه ريب) فهو التأويل الذي هو في اصطلاح المتأخرين صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، وهذا هو الذي «تدعيه» نُفاة الصفات والقدر ونحو ذلك من نصوص الكتاب والسنة.

ويخصص ابن تيمية حيزاً واسعاً في كتابه درء **تعارض العقل والنقل** للحث على وجوب الأخذ بظاهر النص دون تأويل، لأنه «ليس في ظاهر النص ما يخالف

(1) المرجع نفسه، ص 535-538.
(2) **مفهوم النص**، ص 226-227.

الأدلة العقلية»، وبالتالي يدعو إلى الأخذ بظواهر النصوص كما هي وعدم تأويلها، وفي الوقت ذاته، فإنه يسعى إلى «إبطال» المقدمات العقلية للمتكلمين التي من خلالها يؤوّلون النصوص، إذ يرى ابن تيمية أن «ظاهر النص هو النص نفسه، وبالتالي فإن صرفَ النص عن ظاهره يعني أن النص نفسَه يخالف أدلة العقل، فيما يذهب المتكلمون إلى أن النص شيء، وظاهر النص شيء آخر»[1].

ولم تحظَ آية وردت فيها لفظة «تأويل» من نقاش واختلاف، مثلما حظيت به الآية السابعة من سورة آل عمران: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾.

وفي ما خصّ ما هو مُحكَم وما هو متشابه في القرآن، فإن الإمام الفخر الرازي (ت 606هـ) يقرّ بأن «كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة»، ضارباً أمثلة على المعتزلي الذي يصنّف الآية التاسعة والعشرين من سورة الكهف ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ﴾ بأنها من الآيات المحكمة، بينما يرى أن الآية التاسعة والعشرين من سورة التكوير ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ من الآيات المتشابهات. وأما السُنّي فـ«يقلب الأمر في ذلك» (. . .) في حين أن «من الملحدة من طعن في القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات، وقال إنكم تقولون إن تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام الساعة، ثم إنّا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه»، كالجبري والقدري، وسواهما[2].

وشَطَرَ الخلافُ حول الآيات المحكمات والآيات المتشابهات الفرقَ الإسلامية والفقهاء والمتكلمين والنحويين، وامتد الخلاف ليشمل الكلام عن صفات الله

---

(1) السمهوري، رائد، (2010)، **نقد الخطاب السلفي، ابن تيمية نموذجاً**، لندن: طوى للثقافة والنشر والإعلام، ص 196-197.

(2) الفخر الرازي، (1997)، **التفسير الكبير**، (ج 7، 9، 8)، (ط 2) بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص 139-141.

وأصل الخلق، ونشأة الكون واستمراريته، وما يمكن تسميته بعالم الغيب.

وبلغ الخلافُ حدَّ اتهام مُتّبعي الآيات المتشابهات بأنهم يفعلون ذلك «طلباً للتشكيك في القرآن وإضلال العوام؛ كما فعلته الزنادقة والقرامطة الطاعنون في القرآن، أو طلباً لاعتقاد ظواهر المتشابه؛ كما فعلته المجسِّمة الذين جمعوا ما في الكتاب والسُّنة مما [يوهم] ظاهرُه الجسمية، حتى اعتقدوا أن الباري تعالى جسمٌ مجسّم، وصورة مصوّرة ذات وجه، وعين، ويد، وجنب، ورِجل، وأصبع». وهؤلاء «لا شك في كفرهم، وأن حُكم الله فيهم القتلُ من غير استتابة (. . .) إذ لا فرق بينهم وبين عُبّاد الأصنام والصور»[1].

كما شمل الخلافُ حول الآيات المحكمات والمتشابهات الشروطَ الواجبَ توافرها في «الراسخين في العلم» الذين يحق لهم علم تأويل كلام الله والتمييز بين المُحكم والمتشابه، إذا ما اعتبرنا أن الواو في الآية السابعة من سورة آل عمران هي واو العطف، وليست واو الابتداء أو الاستئناف التي تخلع العلمَ بالتأويل على الله وحده، لا سيما ما يتصل بـ«الخبر عن آجال حادثة، وأوقات آتية، كوقت قيام الساعة، والنفخ في الصور، ونزول عيسى ابن مريم، وما أشبه ذلك، فإن تلك أوقات لا يعلم أحد حدودها، ولا يعرف أحد من تأويلها إلا الخبرَ بأشراطها، لاستئثار الله بعلم ذلك على خلقه»[2].

وكما شغل مفهوم «الراسخين في العلم» القدماء، فقد شغل المعاصرين، إذ يرى محمد شحرور أن «القرآن حقيقة مطلقة، وأن التأويل الكامل لا يكون إلا من قبل واحد فقط، وهذا الواحد هو الله المطلق، ولهذا قلتُ: إن النبي صلى الله عليه وسلم لا يعلم التأويل الكامل للقرآن بكل تفاصيله، لأنه يصبح شريكاً في مطلق المعرفة. أما معرفة التأويل المتدرج المرحلي فهو من قبل الراسخين في العلم كلهم مجتمعين لا فرادى. وهنا يجب أن نفهم أن الراسخين في العلم هم مجموعة كبار

---

(1) القرطبي، أبوعبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر، (2006)، **الجمع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السّنة وآي الفرقان**، (ج 5)، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص 22-23.

(2) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (1999)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، المجلد الأول، ط 3، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 56.

الفلاسفة وعلماء الطبيعة وأصل الإنسان وأصل الكون وعلماء الفضاء وكبار علماء التاريخ مجتمعين»[1].

واستُثني الفقهاءُ من «الراسخين في العلم»، لأنهم، وفق شحرور، «ليسوا معنيين - في رأينا - بهذه الآية، لأنهم أهل أم الكتاب. والراسخون في العلم، مجتمعين لا فرادى، وكل حسب اختصاصه يؤولون القرآن على الشكل التالي:

الحالة الأولى: تحويل بعض الآيات بصائر حية (أي مطابقة مباشرة مع الحقيقة الموضوعية) وهذا أقوى أنواع التأويل، أي التأويل الحسي.

الحالة الثانية: استنتاج واستقراء لنظريات فلسفية وعلمية بالتأويل، وذلك حسب أرضيتهم المعرفية المتوفرة»[2].

ورغم التغليظ المقرون بالوعيد والتهديد بالخروج من ملة الإسلام ضد أؤلئك الذين ﴿فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾، إلا أن ثمة من يضع الآية السابعة من سورة آل عمران في سياقات نزولها على النبي وهو في المدينة، إذ شهدت تلك الفترة التي سبقت نزول الآية جدلاً بين النبي وأهل الكتاب من النصارى واليهود، وهي رواية يسردها الطبري، ويَعدُّها بعض الباحثين أكثر إقناعاً من سواها من الروايات التي تصدت لبيان نزول هذه الآية. ومع ذلك، فإذا كانت الآية نزلت في مناسبة جدل النبي مع النصارى، وبخاصة نصارى نجران الذين أوّلوا أن المسيح بن مريم «روح الله وروح منه» تأويلاً يريدون منه موافقة النبي لهم في معتقدهم، إلا أن المفسرين رفعوها سلاحاً في وجه كل مبتدع في دينه بدعة مخالفة لما أُبتعث به النبي[3].

إذن، «الحرب على التأويل»، كما تجلت في كتابات «المتأخرين»، هي حرب، ميدانُها القرآن، ورحاها النقل والعقل، بما هما ستار لسائر الخلافات والصراعات بين الدعاة والفقهاء والمفكرين والمتكلمين في أعقاب الفتنة التي نشبت بين المسلمين بعد مقتل الإمام الراشدي الثالث عثمان بن عفان في العام (35هـ).

---

(1) شحرور، محمد، **الكتاب والقرآن** (ب.ت)، دمشق: دار الأهالي، ص 192-193.

(2) المرجع نفسه، ص 193.

(3) أبو زيد، نصر حامد، (2007)، **الاتجاه العقلي في التفسير**، (ط 6)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 142-143.

ويعبّر مصرع الخليفة عثمان، ومن قبله الخليفة عمر بن الخطاب، ومن بعدهما الإمام الرابع علي بن أبي طالب، عن الاضطراب العنيف الذي عصف بالمسلمين، خصوصاً وأن «عصر النبي بدأ بالانسحاب رويداً رويداً، إذ لم يكن القرن النبوي، في تصور الإسلام الواقعي، ثابتاً لا يحوّل، وإنما كان، ككل ما ينتمي إلى عالم المكان والزمان، يدخل في التاريخ، أي ينسحب ويتراجع باستمرار». ومن علائم هذا الانسحاب الفاجع أن رحيل الخليفة الرابع أدخل الإسلام في «عصر جديد تماماً، عصر اختفت فيه (الخلافة الراشدة) ليحل مكانها ملك كسروي [معاوية بن أبي سفيان] أدانه الإسلام نفسه من البداية، ولكي لا تقف المشاحنات والحروب والخلافات عند حد طيلة قرون عدة»[1].

وكانت أسطعَ الحوادث على استخدام القرآن في الحسابات السياسية، ما جرى في المواجهة العسكرية الدامية بين جيشيْ علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان في معركة صفّين (سنة 39 هجرية)، إذ يُروى عن الإمام علي، حين رفع الأمويون المصاحف على أسنّة الرماح، بنصيحة من عمرو بن العاص، طالبين الاحتكام إلى القرآن، أنه قال «بالأمس حاربناهم على تنزيله، واليوم نحاربهم على تأويله»، وهي عبارة حاول عليٌ فيها أن يلفت أنظار الذين استجابوا للتحكيم إلى أن هؤلاء القوم من بني أمية يحاولون اليوم التلاعب بالتأويل، بعد أن كانوا في سنوات سابقة يرفضون التنزيل[2].

ويذهب (أبو زيد) إلى أن واقعة رفع المصاحف على أسنّة الرماح هي «أولى محاولات إلغاء العقل لحساب النص»، إذ تكشف «حيلة التحكيم» عن محتواها الأيديولوجي من حيث نقل الصراع «من مجاله الخاص الاجتماعي إلى مجال آخر هو مجال الدين والنصوص»، وبالتالي حين يتحول الصراع الاجتماعي السياسي من مجال الواقع إلى مجال النصوص، يتحول العقل إلى تابع للنص، وتتحدد كل مهمته في

---

(1) جدعان، فهمي، (2010)، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، (ط 4)، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص 35.

(2) أبو زيد، نصر حامد، (2005)، **الخطاب والتأويل**، (ط 2)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 174.

استثمار النص لتبرير الواقع أيديولوجياً، وينتهي ذلك إلى تأبيد هذا الواقع من جانب مفكري السلطة والمعارضة على السواء[1].

ولم يشهد عصر النبي خلافاً كالذي شهدته حقبُ ما بعد الفتنة، فقد كان النظر إلى القرآن أكثر تسامحاً وأوسع فضاءً، وقد رُويت أحاديث عن النبي وعن أصحابه تؤكد الوجوه المتعددة للقرآن التي تستلزم القراءات المتعددة، وإعمال البحث والشرح والتأويل والتفسير، والاستعانة بعلوم اللغة. ومن تلك الأحاديث ما روي عن النبي أنه قال: «القرآن ذَلولٌ ذو وجوه، فاحملوه على أحسن الوجوه»، بمعنى أنه طيّع، وأن من ألفاظه ما يحتمل وجوهاً من التأويل.

كما يُروى عن الخليفة عمر بن الخطاب قوله «من قرأ القرآن فأعربه، كان له عند الله أجرُ شهيد». ويروى عنه أيضاً أنه قال «أعربوا القرآن يدلكم على تأويله»، بينما رُوي عن الخليفة أبي بكر الصديق قوله «لأَنْ أُعرِبَ آية من القرآن، أحبُّ إليَّ من أن أحفظ آية»[2].

وروي عن عبدالله بن عباس (ت 68هـ) - الذي دعا له النبي «اللهم فقّهْه في الدين وعلّمه التأويل» - أنه قسّم وجوه التفسير على أربعة: «تفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير تعرفه العرب بكلامها، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله عز وجل، فأما الذي لا يعذر أحد بجهالته فهو ما يلزم الكافة من الشرائع التي في القرآن وجمل دلائل التوحيد، وأما الذي تعرفه العرب بلسانها فهو حقائق اللغة وموضوع كلامهم، وأما الذي يعلمه العلماء فهو تأويل المتشابه وفروع الأحكام، وأما الذي لا يعلمه إلا الله فهو يجري مجرى الغيوب وقيام الساعة»[3].

ويُعَد ابن عباس، كما يرى محققا «الكشاف» في مقدمة الكتاب، «أولَ من ابتدع الطريقة اللغوية في تفسير القرآن»، ويطلق عليه «إمام مدرسة التفسير في مكة»،

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، (2007)، **نقد الخطاب الديني**، (ط 3)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 174.
(2) **الإتقان في علوم القرآن**، (ج2)، ص 520-521.
(3) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، (ج 1)، بيروت: دار مكتبة الحياة، ص 27.

إذ كان يتمتع بعلم واسع في أسرار العربية، ويحفظ الكثير من الشعر القديم. وكان يجهر بأن الشعر ديوان العرب، حاثاً الناس على العودة إلى الشعر العربي إذا أشكل عليهم فهمُ آية من القرآن. وقد نُقل عنه قوله «إذا تعاجم شيء من القرآن، فانظروا في الشعر، فإن الشعر عربي»، كما نقل عنه أيضاً القول «الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا ذلك منه»[1].

وقد ذكر السيوطي حواراً دار بين نافع بن الأزرق- الذي أصبح رأس فرقة «خارجية»- وابن عباس، فقال: بينا عبدالله بن عباس جالس بفناء الكعبة، قد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن، فقال نافع بن الأزرق لنجدة بن عويمر: قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن بما لا علم له به، فقاما إليه، فقالا: إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله فتفسرها لنا، وتأتينا بمصادقه من كلام العرب، فإن الله تعالى إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فقال بن عباس: سلاني عما بدا لكما، فقال نافع: أخبرني عن قول الله تعالى: ﴿عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ عِزِينَ﴾ (المعارج 37). قال العزون: حَلَق الرفاق (ومن معانيها، أَصنافٌ من النَّاسِ، وكذلك الحَلْقَة المُجْتَمِعَة من الناس كأَنَّ كلَّ جماعةٍ اعْتِزَاؤها، أَي انْتِسابُها واحِدٌ). قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم. أما سمعتَ عبيدَ بن الأبرص، وهو يقول:

فجاءوا يُهرعون إليه حتى
يكونوا حول منبره عِزِينا

قال: أخبرني عن قوله: ﴿وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾ (المائدة 35). قال: الوسيلة: الحاجة. قال وهل تعرف العرب ذلك؟ قال أما سمعتَ عنترة وهو يقول:

إنّ الرجالَ لهم إليكِ وسيلة
إن يأخذوكِ تكحّلي وتخضّبي[2].

يتضح مما تقدّم أن الصراع على المصطلح سواءٌ أكان تفسيراً أم تأويلاً، ليس صراعاً لغوياً أو اصطلاحياً، وإنما أضحى صراعاً سياسياً، بكل ما تكتنف السياسة

---

(1) **الكشّاف**، ص 56.

(2) المرجع نفسه، ص 56-57.

من حمولات وتستدعي من اصطفافات. كما أن من الواضح، أيضاً، أن ملامح الصراع صارت تتخذ أبعاداً أكثر وضوحاً، وأشد تطرفاً، كلما ابتعدنا عن زمن النبي والصحابة، لأن المشكلات ازدادت تعقيداً، والغلالات الرمزية المحيطة بالنص تكاثفت، مما استدعى آليات فهم انبرى لوضعها المفسرون والفقهاء المنقسمون على أنفسهم، كلٌّ وَفق الرؤية التي تخدم موقفه السياسي والفكري.

ورغم أن التأويل لا بد أن يسبقه التفسير لكي تتحقق عملية الفهم، إلا أن التأويل صار ممارسة الموسومين بالخروج عن التفسير الحرفي للنصوص والخطابات الدينية، واتخذ التأويل طبيعة سلبية، كأنه وجه من الوجوه غير الشرعية للتعامل مع النص، حسبما قدّر تلك الوجوه أنصار «السلف الصالح» ممن اعتقدوا أنهم الأعرف بكلام الله، والأحرص على مصالح العباد، والأدرى بما ينفعهم في الدنيا والآخرة.

المصادر البلاغية والفكرية للتأويل

لم يتحقق نصر مؤزر أو هزيمة نكراء لأي من الفريقين اللذيْن بلغ الاختلاف بينهما حدَّيْ التنافر والتكفير في ما يتعلق بالنظر إلى الخطاب القرآني، إذ ظل دعاة العودة إلى ينابيع السلف، أو من أطلق عليهم أنصار «التفسير بالمأثور» ينهون عن قراءة القرآن وتأويله، كما يفعل خصومهم أنصار «التفسير بالرأي» أو المؤوِّلون، لأن الفريق الأول يعتقد أن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، وبالتالي فإن تحصيل فهمه ومعرفته والإحاطة بمعانيه لا يحتاج إلى شديد كد، أو كبير جهد.

وفي غمرة هذا الاصطراع أضحى التأويل «كلمة مخيفة»، وفق وصف (أبو زيد)، إذ تمّ شرحها على أساس أنها تعني «فرض الرؤى الشخصية والأوهام الأيديولوجية على معاني هذه النصوص.

وفي رأي أصحاب هذا الفهم، غير التاريخي، وغير الدقيق، أن المعاني التي طرحها السلف هي المعاني الصائبة دون غيرها، فالسلف، كما يزعمون، كانوا أقدر على الفهم من الأجيال الآتية لسببين: الأول أنهم أقرب زمانياً لفترة العصر الذهبي، والسبب الثاني هو أنهم كانوا أكثر تقوى منا نحن المعاصرين».

ويرد على ذلك بالقول إن «ادعاء» أن السلف كانوا أكثر فهماً هو «ادعاء يفترض

أن المعرفة لا تتقدم، وهو بالإضافة إلى ذلك يتجاهل حقيقة أن فكر السلف متاح لنا، بالإضافة إلى ما يمنحنا إياه الزمن من تراكم معرفي لم يكن متاحاً للسلف. ويظل سؤال التقوى مطلباً علمياً ومعرفياً وأخلاقياً، ومن الصعب اختصاره في المعنى الكلاسيكي». وفي دحضه للفهم غير التاريخي لكلمة «تأويل» يذهب صاحب **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، إلى أن عنوان موسوعة تفسير محمد بن جرير الطبري الذي عاش في القرن الثالث الهجري (العاشر الميلادي) **جامع البيان في تأويل آي القرآن**[1]، وذلك يعني أن كلمة تأويل «لم تحمل تلك الدلالات السلبية حتى نهاية القرن الثالث الهجري. إن السياق الذي تمّ فيه تحميل مفهوم التأويل تلك الدلالات السلبية هو سياق الصراع الفكري السني- الشيعي في القرن الرابع»[2].

ولم يمنع وسمُ التأويل بتلك الدلالات السلبية فريقَ المتأخرين من المتكلمين والبلاغيين وسواهم، من أن ينهدوا إلى أن الحاجة ماسّة إلى قراءة القرآن بأدوات جديدة، لأن القرآن لم ينزل دفعة واحدة، وجاء في سياقات زمانية وتاريخية متعددة امتدت على ثلاثة وعشرين عاماً، كان النبي خلالها يواجه أناساً متعددي المعتقدات ومتنوعي الثقافة ومختلفي البيئة. وتبعاً لهذا الاختلاف، كان الرسول يكيّف خطابه الموحى إليه به بحسب نوعية المُخاطَب؛ وكتب السيرة والحديث والآثار بهذه المحاولات التكييفية، إنها عملية تربوية ضرورية، إذ ليس من الحكمة أن يُخاطَبَ أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعلي... بالمستوى نفسه الذي يوجه به الكلام إلى بدوي أعرابي آتٍ وسيفه في يده؛ ففي النمط الأول تكفي الإشارة واللمحة لفهم المقصود، إذ هناك معرفة خلفية مشتركة بين الرسول وهؤلاء الصحابة إن لم تكن مشتركة بصفة كلية، فإن كثيراً من عناصرها مشترك فيه. وفي الطراز الثاني، كان الرسول مضطراً لأن يفصّل ويضرب الأمثلة المستقاة من البيئة حتى يحصل الإدراك والفهم، (وبالتالي) فإن «مُحلِّل الخطاب، ومنه الخطاب القرآني، ملزم بأن يراعي

(1) بعض الطبعات خلت من كلمة «آي» كطبعة الموسوعة الصادرة عن دار الكتب العلمية في بيروت 1999.

(2) نصر حامد أبو زيد، **الفزع من التأويل العصري للإسلام، الديمقراطية**، القاهرة: مؤسسة الأهرام، ع 29، كانون أول 2008.

تلازُم هذه الأركان الثلاثة: مُخاطِب يأخذ مبادرة الحديث، ومُخاطَب يكون له تأثير في اختيار المُخاطِب ألفاظَه وتعابيرَه وأسلوبَه، وظروف جرت فيها عملية الخطاب»[1].

ويُعوَّلُ كثيراً على الظروف الاجتماعية والاقتصادية، وبعضهم يضيف إليها الظروف النفسية التي ترافقت مع نزول الوحي، لا سيما أننا «إذا علمنا أن أكثر القصص القرآني نزل في العهد المكيّ، وكان موجهاً لبناء العقيدة الإسلامية، أدركنا أن الجانب النفسي فيه من أهم الجوانب الجديرة بالدرس، لما له من دور في التأثير على قوم حياتُهم النفسية متعلقة بالبيئة القَبَليّة، وما يتبعها من عصبيات متعددة تمزق الوحدة الاجتماعية، وتقف في وجه أي دعوة دينية، أو إصلاح اجتماعي»[2].

في الإطار ذاته، يلاحظ هشام جعَيْط أن «القرآن المكي أقلُ انغماساً من القرآن المدني في الأحداث التاريخية عينها، لأن الفترة المدنية مليئة بالأحداث والصراعات، ولأنها سياسية بامتياز»[3]، ولا تقلل هذه النظرة إلى الخطاب القرآني، سواء في العهد المكي أو في العهد المدني، من قداسة القرآن ومن مبدأ الإيمان، لأن «الله في القرآن، كما في التوراة والأناجيل، يكلم الإنسان في التاريخ. وإن كبار المفسّرين الأوائل للقرآن، كالطبري، يذكّرون بالظروف التاريخية التي نزلت فيها كلُّ آية. والمقصود دائماً هو جواب عينيّ من الله عن مسألة كانت أمة النبي تطرحها عليه. إن هذه (التاريخانية) لا تُنقص شيئاً من قيمة الرسالة الشمولية والأبدية: فكل تنزيل من تنزيلات الأزليّ في التاريخ يتضمن مبدأ عمل صالح لكل الشعوب وكل العصور، لكنه يرتدي شكلاً خاصاً مرتبطاً بظروف هذا العصر وهذا البلد»[4].

ومن شأن التعاطي مع القرآن باعتباره خطاباً، لا نصاً، أن يحول دون تجاهل

---

(1) مفتاح، محمد، (2006)، **دينامية النص**، (ط 3) بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 195-196.

(2) نفرة، التهامي، (1971)، **سيكولوجية القصة في القرآن**، الشركة التونسية للتوزيع، ص 25.

(3) جعَيْط، هشام، (2007)، **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، (ط 2)، بيروت: دار الطليعة، ص 183.

(4) غارودي، روجيه، (1992)، **الأصوليات المعاصرة أسبابها وظاهرها**، تعريب: خليل أحمد خليل، باريس: دار عام ألفين، ص 88.

حقيقة أن القرآن، ظل في سياق تنزّله التاريخي المنجَّم، وما انفك، يؤدي وظيفته في الحياة اليومية للمسلمين، بوصفه «خطاباً» وليس مجرد نص، وهو أمر تنبّه إليه (أبو زيد)، واستدركه بما يشبه النقد الذاتي حين أقر بـ«خطورة» التعامل مع القرآن بوصفه نصاً فقط، لافتاً إلى أن المفسرين والعلماء المسلمين لم يدركوا، بشكل كامل، أهمية الظاهرة الحية للقرآن بوصفه «خطاباً».

ويعترف (أبو زيد) أنه بدأ حياته البحثية في علوم القرآن متأثراً بالمنهج الأدبي في التفسير والذي يقوم على التسليم بمفهوم «النصية»، لكنه عاد في ما بعد لاستخدام أدوات منهجية حديثة قادته إلى تجاوز تلك النظرة «التبسيطية»، كما يصفها، وإدراك أن «التعامل مع القرآن بوصفه مجرد (نص) يقلل من شأن حيويته، إلى جانب أن هذا التصور (النَّصي) يتجاهل حقيقة أن القرآن ما زال يمارس وظيفته في الحياة اليومية للمسلمين بوصفه (خطاباً) لا مجرد نص»[1].

ويرى (أبو زيد) أن من شأن التعامل مع القرآن كخطاب، بل كخطابات متعددة السياقات، ومتعددة المستقبلين التاريخيين، أن ينتج تأويلية ديمقراطية، ومنهجية إنسانوية، بينما يُنتج التعامل معه، كنص، تأويلية كليّانية أو سلطوية تعمل على إغلاق المعنى وتثبيت احتمالات موجهة أساساً بأيديولوجيا المؤوِّل السياسية أو الثقافية أو العقيدية أو المذهبية.

ويذكّر (أبو زيد) بأن محمد أركون يتبنى تصنيف «بول ريكور» للأشكال الأدبية في العهد القديم والمبنية على أساس تبني التعريف النصي، وهي الخطاب النبوي، أو التنبؤي، والخطاب التشريعي، والخطاب القصصي، والخطاب التقديسي، والخطاب الابتهالي (أو الغنائي الشعري).

ويرى أركون أن الخطاب القرآني يتكون من هذه الخطابات، لكنه، رغم تعدديتها، يلحظ وجود بنية نحوية واحدة ومجالٍ وحيد للتواصل النحوي في القرآن

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، وآخرون، (2006)، **حداثات إسلامية**، إشراف: ماهر الشريف وسابرينا مرفان، دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، ص 159. انظر كذلك الحوار الذي أجرته نشوى الحوفي، ونشرته صحيفة **المصري اليوم** القاهرية بتاريخ 27/ 12/ 2008، وتطرق فيه (أبو زيد) إلى الموضوع ذاته.

هي البنية: أنا (المتكلم)- أنت (الرسول)- وأنتم (جماعة المؤمنين)، وأحياناً غير المؤمنين من مشركي مكة وأهل الكتاب.

ومعنى ذلك، بحسب (أبو زيد) أن ثمة بنية نحوية مهيمنة هي أنا المتكلم وأنت المخاطب أو أنتم المخاطبين، وهي البنية رغم أنها الأكثر حضوراً، إلا أنها ليست البنية الوحيدة في كل الخطابات، مما يعني أن «القرآن لا يمثل خطاباً (أحادي الصوت)، بل هو خطاب (متعدد الأصوات) بامتياز، بمعنى أن ضمير المتكلم لا يشير دائماً إلى (المقدس)، ولستُ أقصد هنا المتكلم في الخطاب السردي القصصي، الذي يكوّن خطاباً حكائياً، بل أقصد المتكلم بالقرآن، خارج السياق السردي الحكائي»[1].

العلاقة بين التأويل والمجاز

كلما بَعُد زمان تلقي الخطاب القرآني - آنَ نزل منجماً على النبيّ على مدى أكثر من عشرين عاماً - عن زمان «الخطاب» الذي تلقاه المسلمون، ولا يزالون، مجموعاً بين دفتيْ المصحف، أضحت عملية الفهم أكثر عُسراً، ما يستدعي توليد أدوات لغوية مبتكرة لقراءة الخطاب القرآني، وتدبّره، وفهم مراميه، من غير أن يكون في ذلك تعارض مع العقائد الإيمانية، أو تصادم مع منظومتها اليقينية.

ولعل هذا ما حفز علماء اللغة والأدباء والمتكلمين والمفكرين على اللجوء إلى المجاز لفهم لغة الخطاب القرآني، على نحو يتخطى المستوى الحرفي، وهو ما عبّد الطريق أمام نشوء علاقة وثيقة بين المجاز والتأويل في الفكر الإسلامي.

وظل النظرُ إلى الخطاب القرآني مقتصراً، كما يشترط ابن قتيبة (ت 276هـ)، على «مَن كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتنانها بالأساليب، وما حضّ الله به لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس في جميع الأمم أمة أُوتيت من العَارِضة، والبيان، واتساع المجال، ما أوتيته العرب (الذين لهم) المجازات في الكلام، ومعناها: طرق القول ومآخذه. ففيها الاستعارة، والتمثيل، والقلب،

---

(1) المرجع نفسه، ص 169.

والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبةَ الجميع، والجميع مخاطبةَ الواحد، والواحد والجميع خطابَ الإثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص. (. . .) وبكل هذه المذاهب نزل القرآن»[1].

وقبل أن ينتقل المجاز بما يشتمل عليه أو يشترك معه أو يضاهيه، من تلك «المذاهب» التي تحدث عنها ابن قتيبة، إلى حيز القراءات القرآنية، كان النقاد والبلاغيون يطبقون مفاهيمه وأدواته في نقد الشعر ومقاربته، وكانوا يشاطرون الفلاسفة والمتكلمين النظرَ إلى أشكال المجاز بعامة باعتبارها «وسائل تحسين تضاف إلى المعنى النثري، لتساعد في عملية الاقناع به، أو لتساعد في تخييله»[2].

ويحيل التخييل مباشرة إلى الحواس التي كلما اقترب الكلام من محاكاتها كان أشدَّ بلاغة وأكثر إقناعاً، إذ يؤدي التشبيه والاستعارة، على وجه الخصوص، دوراً مؤثراً في تقريب المعارف والحقائق والأشياء من أفهام المتلقين. وثمة من ينظر إلى التشبيه بوصفه «نظيراً للاستقراء البرهاني»، وإلى الاستعارة باعتبارها «نظيراً للقياس»، وهما (التشبيه والاستعارة)، بالنظر إليهما على أنهما نتاج تخيليّ وتخييليّ «يصدران عن المخيلة التي تستند في عملها على الحس، فلا تعمل بدونه مهما كانت قدرتها على التجريد أو الابتكار. ومن هنا يصبح كل من التشبيه والاستعارة صورة من صور إعادة تشكيل مدركات الحس الظاهر، إمّا على سبيل المشابهة أو المخالفة. ولهذا عُدّ التصوير في الشعر، بسبب اعتماده على الحسّ أساساً، خير وسيلة لتقريب الأفكار والمعاني عن طريق المقارنة والإبدال، أي عن طريق تقديم المثيل أو النظير أو البديل، كما هو الحال في التشبيه والاستعارة»[3]، ولعل هذا ما يبرّر الإلحاح على الجانب البصري دون غيره من الحواس، وهو أمر توخاه الشعراء باعتماد السمة

---

(1) ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم، (د. ت.)، **تأويل مُشكل القرآن**، علق عليه ووضع حواشيه وفهارسه: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 17-22.

(2) عصفور، جابر، (1983)، **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**، (ط 2)، بيروت: دار التنوير، ص 168.

(3) الروبي، ألفت كمال، (1983)، **نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد**، بيروت: دار التنوير، ص 227.

الحسية في التصوير، لأنها تقرّب المفاهيم، فضلاً عن الفائدة المعرفية والجمالية التي تُغني القول الشعري وتعمّق أمداءه.

جهود المعتزلة في إنضاج مفهوم المجاز

إن ربط تقدُّم المجاز وازدهار تطبيقاته بحركة الاعتزال التي ظهرت أواخر القرن الأول ومطلع القرن الثاني الهجري، ومن بعدها حركة التصوف التي ظهرت في البصرة (وقيل في الكوفة) في بداية القرن الثاني الهجري، يضع بحثنا عن المرجعيات اللغوية البلاغية لمفهوم التأويل في سياق التحليل التاريخي الذي يحرص على بيان الأبعاد والمؤثرات الدينية والسياسية في تبلور الأساليب والظواهر اللغوية.

ومن هذه الأساليب التي ازدهرت، بفعل الصراع الفكري، أسلوب المجاز الذي تجاذبه الدرس النقدي في معاينة الشعر والنثر، كما تجاذبه النظر التأويلي إلى الخطاب القرآني، وهو ما تجسد، على نحو منهجي واضح، لدى المعتزلة الذين لجأوا إلى المجاز من أجل استظهار فهم قرآني يوافق العقائد الإيمانية، إذ لم يجدوا من وظيفة للمجاز في القرآن سوى «إثارة التأمل العقلي والاجتهاد النظري الذي عدّوه جزءاً من التكليف الغرضُ منه تعريض الناظر لمزيد من الثواب يزيد على ثواب المقلد ويربو عليه»[1].

وقد تبلورت الدراسة البلاغية، عند المعتزلة، بفضل عاملين كبيرين، يتصل أولهما بدراسة القرآن نفسه، وتبيُّن حقيقة إعجازه ونَظْمه، وتأمُّل المشكلات الأسلوبية الخاصة التي تعترض عملية التلقي لهذا النص، ويتصل الثاني بالغاية من تعلم البلاغة نفسها، فالبلاغة عندهم عنصر مهم في الإقناع الذي هو غاية الجدل الكلامي[2].

وعلى يد المعتزلة، أضحى العقل، كما يقول جولدتسهر، مصدراً للمعارف الدينية، ومعياراً توزن به الحقيقة الدينية، فهو «مبدأ أساسي أدخله المعتزلة لأول مرة في النظر الديني الإسلامي (. . .) فالمعتزلة ينقادون في أنظارهم إلى مجرد العقل،

---

(1) **الاتجاه العقلي في التفسير**، ص 93.

(2) **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**، ص 100.

بل هم يجعلون الأنبياء أنفسهم يقيمون الحُجّة على صدق رسالتهم الإلهية بأنهم أُرسلوا من الله للنظر في أدلة العقل والاستدلال»[1].

وكان لإعلاء المعتزلة من قيمة العقل أثرٌ في ربط الأساليب البلاغية، وفي مقدمتها المجاز، بحركة اللغة والمعرفة، وبالتالي ربطها بأفق الخطاب القرآني الذي يجيب، كما يرى أدونيس، «عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير. وهو يجيب عن ذلك بشكل جمالي- فني، ولهذا يمكن وصفه بأنه نص لغوي- أعني لا بد لفهمه من فهم لغته أولاً»[2].

ويلحظ أدونيس أن إنساناً جديداً نشأ مع «النص القرآني، على الصعيد الإنساني، ونشأ معه، على الصعيد الأدبي الخالص، قارئ جديد، ونقد جديد، وذوق جديد»، وذلك يستدعي «دعوة إلى كتابة جديدة (. . .) هي كتابة ما يمكن أن أسميه بالمجاز في اتجاه الآخر، بالمعنيين اللذين تتضمنهما هذه الكلمة: العبور إلى الإنسان، والتعبير عن هذا العبور بأحسن صورة»[3].

ولا بد للتعبير الذي يُراد له أن يكون في أحسن صورة أن يتقن كيفية القراءة الفاعلة التي تلغي، بحسب تعبير هشام شرابي، «الصوت الواحد وطغيان المعنى الواحد»، لأن «أي تغيير في أسلوب القراءة يشكل تحوّلاً في أسلوب الفهم والتفكير»[4].

وفي سياق القراءة الجديدة للخطاب القرآني، نهضت جهود المعتزلة في التأويل المجازي لمقارعة كل ما يتناقض مع العقل في منطوق القرآن، فضلاً عن أنهم كانوا يدركون أن إنكار وجود المجاز في القرآن يُخلّ إخلالاً بالغاً بقضية الإعجاز التي تعتمد عندهم أساساً على التفوق البلاغي للغة القرآن.

---

(1) جولدتسهر، إجنتس، (1983)، **مذاهب التفسير الإسلامي**، (ط 2)، ترجمة: عبدالحليم النجار، بيروت، دار اقرأ، ص 158، 159.

(2) أدونيس، (1993)، **النص القرآني وآفاق الكتابة**، بيروت: دار الآداب، ص 20.

(3) المرجع نفسه، ص 35-36.

(4) شرابي، هشام، (1990)، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 19.

وشكّل هذا الأمر نقطة مفصلية في بحث (أبو زيد) الموسوم بـ «الاتجاه العقلي في التفسير» الذي درس فيه «قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»، متتبّعاً التبلور التاريخي للدلالة اللغوية وشروط المعرفة، ومفهوم المجاز ونشأته وتطوره عند أعلام المعتزلة من اللغويين والمفسرين، ومنتهياً إلى خلاصاته المهمة حول العلاقة بين المجاز والتأويل على المستويين المعرفي والديني.

ويتوسل (أبو زيد) منهج التحليل التاريخي الاجتماعي في تناوله للتطورات التي قادت إلى استقرار مفهوم المجاز، إذ تعاضد ذلك مع التأويلات العقلية للخطاب القرآني، وهي في مجملها تأويلات تأسست على الخلاف في مقاربة الآيات المحكمة والآيات المتشابهة في القرآن، إذ اعتبر المعتزلة أن كلَّ ما يدعم وجهة نظرهم مُحكَم يدل بمعناه الظاهري، وأن كل ما يخالف هذه الوجهة متشابه يجوز، بل يحق، لهم تأويله(1).

وفي تفسيره لظاهرة التأويل عند المعتزلة(2)، يتابع (أبو زيد) حركة تطور المجاز في إطار صعود الفكر الاعتزالي وسيرورته، ويقيم علاقة جدلية وثيقة بين الفكر والواقع- وهي علاقة ذات أصول ماركسية، أو على الأدق: مادية تاريخية- ويحاول أن يربط نشأة الفكر الاعتزالي بالظروف الاجتماعية والتاريخية والسياسية التي اشتدت مع «الفتنة»، وكانت نقطة البداية فيها الاختلاف حول الإمامة، وخلافة الرسول، ثم ما لبثت أن تطورت وتزيّت بوجوه فقهية ودينية حول مسائل «كلامية» عديدة، وذلك ما جعل حركة التأويل الديني التي ميدانها القرآن والسنة النبوية، تزدهر، وبخاصة في دائرة المتكلمين والفقهاء، وفي غمرة الاصطفافات التحزبية والمذهبية، إذ تبلورت الأصول الخمسة للفكر الاعتزالي (التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وهي أصول تنزع، في مجملها،

(1) نصر حامد أبو زيد، «حياتي»، **أبواب**، دار الساقي، بيروت، ع 25، صيف 2000.

(2) كانت هذه القضية موضوع الأطروحة التي تقدم بها نصر حامد أبو زيد لنيل درجة الماجستير من جامعة القاهرة عام 1976، تحت إشراف أستاذ علماني الاتجاه هو عبدالعزيز الأهواني، وصدرت الأطروحة، في ما بعد، في كتاب تحت عنوان **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**.

إلى تغليب التأويل العقلي «إلى حد يكاد يتخطى التزامهم ببعض الأصول المقررة في الإسلام، فجعلوا حكم العقل قاضياً بصرف نصوص القرآن عن ظواهرها حيثما كانت هذه الظواهر متعارضة مع ما يقتضيه العقل»[1]. وعلى هذا الأساس لجأ المعتزلة إلى تأويل بعض الآيات القرآنية «تأويلاً عقلياً ينفي دلالتها المادية الظاهرة، أي إنهم صرفوا الألفاظ ذات المدلول المادي عن معانيها اللغوية المباشرة، إلى معانٍ مجازية، أو إلى دلالات رمزية: فاليد - مثلاً - تشير إلى القدرة، والاستواء على العرش يشير إلى السمو والمهابة، والأعين تشير إلى الرعاية والإرادة.. وهكذا»[2].

ومن تجليات التأويل العقلي والسياسي في آن، دَفعُ المعتزلة بالقول بالمنزلة بين المنزلتين (وهي مثال عميق الدلالة على الجدل والتأويل)، وتعني أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، في أعقاب دعوة الخوارج إلى قتل مرتكب الكبيرة الذي يطلقون عليه «الإمام الجائر»، إذ حض الخوارج على مواجهة الإمام الجائر ومحاربته بالسيف. ويرمي المعتزلة من وراء قولهم بالمنزلة بين المنزلتين إلى أن مرتكب الكبيرة، لا مؤمن ولا كافر، في حين ذهب الحسن البصري إلى أنه «ليس بمؤمن ولا كافر، وإنما يكون منافقاً. وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد، وكان من أصحابه. وذهب واصل بن عطاء إلى أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً، بل يكون فاسقاً. وهذا المذهب أخذه عن أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية، وكان من أصحابه. وقد جرت بين واصل بن عطاء وبين عمرو بن عبيد مناظرة في هذا [الشأن]، فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهبه، وترك حلقة الحسن، واعتزل جانباً، فسمّوه معتزلياً. وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة»[3].

ولا يكتفي بعض الباحثين باعتبار الجدل حول مبدأ «المنزلة بين المنزلتين» وجهاً من وجوه المجاز المعتزلي، بل يرون إليه بوصفه «ترجمة لغوية» له، «فالمجاز ليس

---

(1) مروة، حسين، (1981)، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، (ج 1)، بيروت: دار الفارابي، ص 822.

(2) المرجع نفسه، ص 653.

(3) بدوي، عبدالرحمن، (1979)، **مذاهب الإسلاميين**، (ج 1)، (ط 2)، بيروت: دار العلم للملايين، ص 65.

الحق المطلق ولا الكذب المطلق، ليس العلم المطلق ولا الجهل المطلق، إنما هو اعتزال الجهل بالارتفاع عنه، واعتزال العلم بالنزول عنه إلى مساحة لا متعيّنة، أي مساحة الحلول الطارئة التي لا تمثل العلم مثلما هي لا تمثل الجهل (. . .) ومعنى الفاسق معنى بين معنييْن، إنه لم يدخل الكفرَ بعدُ، وفي الوقت عينه لم يفقد أصالة الإيمان. فالإيمان لدى صاحب الكبيرة إيمان توقف عن أن يكون إيماناً عقلياً متحققاً بالفعل، فإذا تاب عاد إلى الإيمان»[1].

في خضم هذا الاحتدام، قيّض لـ (أبو زيد)، وهو يؤكد أن قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين كان يرمي إلى «خلق جبهة موحدة ضد النظام الأموي»[2]، أن يتبين الخيط الأبيض من الأسود، أي خيط التأويل العقلي المعتزلي، الذي جذره المجاز اللغوي وفنون البلاغة، من بين خيوط السياسة وتمركزاتها وانعطافاتها وتمزقاتها.

ويتحرّى صاحب (أبو زيد) العلاقة بين المعرفة والدلالة اللغوية عند المعتزلة، كاشفاً عن «التداخل الكامل بين وظيفة اللغة من جانب، وبين شَرطيْ دلالتها من جانب آخر، وهما المواضعة والقصد». وهو يرى أنه «إذا كانت العلاقة بين الاسم والمسمى علاقة انفصام لا يربطها سوى قصد الجماعة التي تتواضع على هذه العلاقة، فإن العلاقة بين العبارة - التركيب - وما تدل عليه من المعنى النفسي على المستوى البشري، ومن القصد على المستوى الإلهي هي أيضاً علاقة انفصام. وبذلك انتهى المعتزلة إلى الفصل بين المعنى واللفظ على مستوى الأفراد، وإلى الفصل بين العبارة والمعنى على مستوى التركيب»[3].

وكان من شأن هذه الانتقالات الدلالية أن تفتح الباب أمام الخطوة الأهم في المقاربة اللغوية المعتزلية للخطاب القرآني من خلال عبور الدلالة اللغوية من مستوى الحقيقة إلى مستوى المجاز، إذ يتتبّع أبو زيد جوانب المجاز ووجوهه التي تصب، في النتيجة، في مجرى إخراج الدلالة اللغوية عن المواضعات الاستعمالية المألوفة،

---

(1) **المعنى القرآني بين التفسير والتأويل**، ص 287.
(2) **الاتجاه العقلي في التفسير**، ص 241.
(3) المرجع نفسه، ص 90.

ونقلها إلى مستوى آخر يتجلى أحياناً في مصطلح «المِثل» الذي يضاهي التشبيه والذي شاع على ألسنة المفسرين، كما شاع مصطلح «الكناية» باعتباره، رغم قلة استعماله، أداة تميط اللثام عن المعنى المباشر في الخطاب القرآني.

ويبرز في السياق التاريخي لنضج مفهوم المجاز وتطوره جهدُ المفسر مجاهد بن جبر(ت 102هـ)، وهو تلميذ ابن عباس.

ولئن كان مجاهد غيرَ منتسب إلى حركة الاعتزال، إلا أن نزعته العقلية في التأويل كانت تتفق والتأويلات الاعتزالية، حتى إن جولدتسهر يَعُد مجاهداً، «ترجماناً لتفسير القرآن بالمعقول (إذ) يعترف الثقات القدماء بأن تفسيره للقرآن أصح وجوه التفسير»، كما أن «النزعة إلى التفسير العقلي عند مجاهد يمكن الركون إليها بحرية أوسع في تفسير الأخبار الدينية غير القرآنية»[1].

وإلى جانب إلماعات مجاهد في التأويل، هناك مقاتل بن سليمان (ت 150هـ) صاحب كتاب **الأشباه والنظائر في القرآن الكريم** الذي يعده (أبو زيد) «أول كتاب متخصص يصلنا في تحليل النص القرآني»، وذلك لأنه يكشف عن تعدد دلالات اللفظ الواحد تبعاً لتعدد السياقات واختلافها، فضلاً عن أنه يمثّل «تطبيقاً لما سبق أن ألمح إليه علي بن أبي طالب من أن (القرآن حمّالُ أوجه)، وهذا الإحساس بتعدد دلالات اللفظ الواحد في القرآن ظل يلحّ على أفئدة المفسرين ويؤرقهم حتى صار موضوع (الوجوه والنظائر) فرعاً من فروع الدراسات القرآنية، كالناسخ والمنسوخ، والإعراب. . إلخ»[2].

وكما تتعدد وجوه اللفظ الواحد في كتاب **الأشباه والنظائر** تتعدد كذلك وجوه الحرف الواحد، إذ يتعرض (مقاتل) في هذا الصدد للوجوه المختلفة للحروف.

و«الكتاب- من هذه الوجهة- يُعد أقدم كتاب وصلنا في معاني الحروف، مما يؤكد أن تفسير القرآن، أو الدراسات القرآنية عموماً، كانت في الحضارة الإسلامية هي البيئة الطبيعية التي نضجت في أحضانها كل فروع الدراسات اللغوية والبلاغية»[3].

---

(1) **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص 129-130.

(2) **الاتجاه العقلي في التفسير**، ص 97.

(3) المرجع نفسه، ص 99.

ولم تكن دراسة الخطاب القرآني، وتحليل بيانه مقتصرة على الإطار اللغوي، أو مدفوعة بهاجس الكشف البلاغي، لكنها كانت، أيضاً، فضاءً للتواصل بين الله والإنسان، ذلك التواصل الذي تَعدّد لسانه بتعدد الثقافات وانصهارها في بوتقة الإسلام نتيجة اتساع رقعة الدولة وامتدادها، واعتناق أعراق وجنسيات مختلفة الدينَ الإسلامي. ولعل هذا ما حدا بأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت 207هـ) إلى تأليف كتاب **مجاز القرآن**، وحفز الفرّاء (ت 209هـ) على تأليف كتاب **معاني القرآن**، إذ حرص الاثنان، بعد أن قدم كل واحد منهما رؤيته للتركيب القرآني، على أن ينهدا إلى توضيح ما استغلق من الخطاب القرآني «على أفهام كثيرين من رجال الدولة ذوي الأصول الأعجمية في غالب الأحيان، هذا إلى جانب أخطائهم في نطق القرآن أو اللحن فيه. وكان من أثر ذلك كله أن تطورت مهمة المفسر قليلاً عن ذي قبل، فصار عليه أن يتناول النص القرآني من زاوية التركيب، كما يتناوله من زاوية شرح الغامض من ألفاظه. وعلاوة على ذلك، كان عليه أن يتناول الجانب الإعرابي. وبمعنى آخر كان على هؤلاء المفسرين أن يخوضوا في مباحث بلاغية وأسلوبية أكثر اتساعاً مما تعرّض له المفسرون السابقون، بحكم هذه المهمة التي كانت تواجههم»[1].

على أن ذلك، على أهميته، لم يشغل أبا عبيدة عن دفع مفهوم المجاز إلى مزيد من الإنضاج، معتمداً على «الحذف والاختصار» كظاهرة أسلوبية، بالإضافة إلى «التشخيص» الذي يتمثل في إطلاق صفات إنسانية على الحيوان والجماد، وهو أمر يتوقف، باستزادة، عندهَ الفراء (الذي كان يستعمل كلمة «تجوز» بدل المجاز)، كما يتقدم في توضيح مفهوم «المِثل» أو التشبيه، على نحو يُفيد باستيعابه طبيعة هذا المفهوم، وهو ما مهّد السبيل لمن أتوا من بعد أبي عبيدة والفراء، كالجاحظ وابن قتيبة والقاضي عبدالجبار، «ليفيدوا من هذه الجهود في تأويل النص القرآني»[2].

وما مكّن مصطلح المجاز من أن يتبلور بعمق على يد الجاحظ (ت 255هـ) هو الثقافة الموسوعية والروح النقدية التي كان يحوزها لاذع النقد لعلماء عصره لما كان يرى فيهم من فقر معرفي وكسل ذهني على اشتقاق الجدة والإضافة، إذ يقول فيهم

---

(1) المرجع نفسه، ص 99-100.

(2) المرجع نفسه، ص 110.

«ولم أرَ غاية النحويين إلا كل شعر فيه إعراب. ولم أرَ غاية رواة الأشعار إلا كل شعر فيه غريب أو معنى صعب يحتاج إلى الاستخراج. ولم أرَ غاية رواة الأخبار إلا كل شعر فيه الشاهد والمثل (...) وربما خيل إليّ أن أبناء أولئك الشعراء لا يستطيعون أبداً أن يقولوا شعراً جيداً»(1).

وفي مواجهة النظرة اللغوية إلى الشعر، عَرَضَ الجاحظ «لأول مرة في النقد العربي فكرة الجانب الحسي للشعر، وقدرته على إثارة صور بصرية في ذهن المتلقي. وهي فكرة تُعَدّ المدخل الأول، أو المقدمة الأولى، للعلاقة بين التصوير والتقديم الحسي للمعنى»(2).

وإزاء فكرة التصوير هذه، يلاحظ (أبو زيد) أن مصطلح المجاز عند الجاحظ «قد تحدد تحدداً كاملاً ليشير إلى كل الأنواع البلاغية كالمِثل والتشبيه والاستعارة والكناية»، لكنه يضيف أن «المواضع التي تحدث فيها الجاحظ عن المجاز كمقابل للحقيقة بشكل مباشر قليلة جداً، وإن كان سياق استخداماته الكثيرة للفظ يدل على فهمه الاصطلاحي لها»(3).

بيْد أن عدم إفصاح الجاحظ عن مفهوم المجاز بالشكل الذي استوى عليه من بعده، لا ينكر جهده في المساواة بين «المِثل» و«المجاز» في مقابل الحقيقة، كما يرد في كتابه **الحيوان** حين يقول «ويذكرون ناراً أخرى. وهي على طريق المِثل لا على طريق الحقيقة، كقولهم في نار الحرب. قال ابن ميادة:

يداه يدٌ تنهلُّ بالخير والندا
وأخرى شديدٌ بالأعادي ضريرُها
ونـاراهُ: نارٌ نارُ كلِّ مُدَفَّعِ
وأخرى يُصيبُ المجرمينَ سَعيرُها»(4).

---

(1) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، (د.ت.)، **البيان والتبيين**، (ج 4)، شرح وتحقيق عبد السلام هارون، بيروت: دار الجيل ودار الفكر، ص 24.

(2) **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**، ص 260.

(3) **الاتجاه العقلي في التفسير**، ص 116.

(4) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، (1969)، **كتاب الحيوان**، (ج 5)، (ط 3)، تحقيق وشرح: عبدالسلام هارون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص133، والنار التي يتحدث =

وهذا يؤكد أن مصطلح المجاز صار أكثر تحديداً، وبذلك أضحى «المصطلحَ الأثير لدى المعتزلة الذين يؤوِّلون على أساسه كلَ الآيات التي يوهم ظاهرها - أو حقيقتها - بالتعارض مع آرائهم وأفكارهم العقلية»[1].

وقد تطور مفهوم المجاز على يد مفكر معتزلي آخر هو أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (ت 386هـ)، الذي وقف عند فكرة التصوير عند الجاحظ، أي الجانب الحسي للشعر وقدرته على إثارة الصور البصرية في ذهن المتلقي، إذ ظلت تتردد منذ القرن الثالث الهجري «أصداء عبارات الجاحظ، التي ترد البراعة إلى الصياغة والتصوير، وتقلل من شأن المعاني، لأن المعاني ملقاة في الطريق»[2].

وحاول الرماني، في كتابه **النكت في إعجاز القرآن** أن يربط جانباً من الإعجاز بـ«بلاغة النص القرآني وطريقته الفذة في تقديم المعنى إلى المتلقي. وكان من الضروري أن يواجه التشبيه والاستعارة، ويتأمل قدرة كل منهما على التأثير فيمن يتلقى النص القرآني. ورأى الرماني أن جانباً كبيراً من قدرة الاستعارات والتشبيهات القرآنية على التأثير يرتد إلى تقديم المعنى للحواس، (كما) لاحظ أن النقلة - في الاستعارة القرآنية - تبدأ من المعنوي العقلي، وتنتهي إلى الحسي العيني الذي يعرض المعنوي من خلاله»[3].

والقصد عند الرماني أن «التشبيه والاستعارة يُخرجان الأغمض إلى الأوضح. ولمّا كان ما تقع عليه الحاسة أوضح في الجملة مما لا تقع عليه، والمشاهد أوضح من الغائب، كان التشبيه المرتبط بالمحسوس أوضح من العقل، والاستعارة المرتبطة بالحسي المشاهد أقرب إلى الإفهام والتأثير»[4].

= عنها الجاحظ هاهنا تختلف عن نار الحرب التي ورد ذكرها في الجزء الرابع، والتي يقصد بها «النار التي كانوا إذا أرادوا حرباً، وتوقعوا جيشاً عظيماً، وأرادوا الاجتماع أوقدوا، ليلاً، على جبلهم ناراً، ليبلغ الخبرُ أصحابهم. وهذه النار سمّاها الثعالبي في كتابه **ثمار القلوب** نار الإنذار. (**الحيوان**، ج 4، ص 474).

(1) **الاتجاه العقلي في التفسير**، ص 117.
(2) **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**، ص 315.
(3) المرجع نفسه، ص 261.
(4) المرجع نفسه، ص 272.

وقد ميّز الرماني بين التشبيه، بمعنيه اللغوي والبلاغي، وأقام «تفرقة واضحة بين التشبيه والاستعارة. كما استطاع أن يكشف عن علاقة الاستعارة بالمجاز، وفي الوقت نفسه استطاع أن يفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل. ولم تكن هذه الجهود البلاغية بعيدة عن غايته التأويلية، كمعتزلي، بل كانت مرتبطة بها وفي خدمتها»[1].

وترددت أصداء ما طرحه الرماني في كتابات معاصريه كابن جني، صاحب كتاب **الخصائص** (ت 392هـ)، والعسكري، صاحب كتاب **الصناعتين** (ت 395هـ)، والمرزوقي صاحب **شرح ديوان الحماسة** (ت 421هـ)، وابن سنان صاحب كتاب **سر الفصاحة** (ت 466هـ)، وابن رشيق صاحب كتاب **العمدة في صناعة الشعر ونقده** (ت 463هـ)، وغيرهم ممن تعاملوا مع فكرة التصوير «بشكل جزئي ضيق، من خلال قَصْرها على أنماط الاستعارة والتشبيه فحسب، مع أن الفكرة يمكن أن تكون أعم من ذلك وأشمل لو نظرنا إلى الأسلوب القرآني كله على أنه أسلوب تصويري، يقوم على مخاطبة الخيال والوجدان، مثلما يقوم على مخاطبة العقل»[2].

وينهد إلى التصدي لهذه المهمة، أي استعمال الأسلوب التصويري، باستعمال مصطلحات «التخييل» و«التمثيل» في الدرس القرآني، مفكرٌ ونحويّ وشاعر معتزلي آخر هو الزمخشري، صاحب كتاب **الكشاف** (ت 538هـ) الذي ذهب إلى أن «التقديم الحسي للمعنى القرآني أسلوب أعمُّ من التشبيه والاستعارة، وأن الصور الحسية لا تستعمل في هذا الأسلوب على جهة الحقيقة أو على جهة المجاز، وإنما هي تصوير للمعنى وتمثيل له في مخيلة المتلقي فحسب، (و) يمكن توضيح ذلك بتفسير الزمخشري لقوله تعالى- [في الآية 67] من سورة الزمر-: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾، إذ يقول: (والغرض من هذا الكلام - إذا أخذته بجملته ومجموعه - تصوير عظمته والتوقف على كنه جلاله، لا غير، من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز)»[3].

وكان الزمخشري، إذا حاصره النص القرآني، يحمله على التخييل، فنراه عند

---

(1) **الاتجاه العقلي في التفسير**، ص 122.
(2) **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**، ص 265.
(3) المرجع نفسه، ص 267.

تعرضه، مثلاً، للآية 255 من سورة البقرة: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾، يذكر وجوهاً عديدة في معنى الكرسي، إذ إن «كرسيه لم يضق عن السماوات والأرض لبسطته وسعته، وما هو إلا تصوير لعظمته وتخييل فقط، ولا كرسي ثمة، ولا قعود، ولا قاعد»[1].

ولم يكن حَمْلُ النص القرآني على التخييل جزءاً من الترف الفكري لدى المعتزلة، بل هم بخلاف ذلك تماماً، إذ كانوا «لا يحبون التوسع كثيراً في الاستعمالات المجازية، ويحرصون على البعد عن التأويلات المجازية كلما وجدوا في حقيقة اللغة مخرجاً (على الرغم) من أن خصومهم قد اتهموهم بأنهم يحملون الآيات على التأويلات المجازية المستكرهة»[2]. ويعزو أبو زيد تقشف المعتزلة في استعمال الصور والأخيلة، إلا في الأحوال التي تعجز اللغة العادية عن الإفصاح عنها، إلى «الرغبة الدينية في استخراج الدلالة المعرفية من النص القرآني»[3]، وبالتالي جرى توجيه مبحث المجاز للعناية بالدلالة، أكثر من عنايته بالصورة.

ورغم اختلاف المعتزلة عن الأشاعرة حول التأويل، ومدى اعتماد العقل فيه، فإنهم يتفقون على التزام الحدود التي تسمح بها وجوه البيان في التأويل ولا يتعدونها، مما جعل تأويلهم، كما يقول محمد عابد الجابري، «تأويلاً بيانياً يقف في الطرف المقابل لنوع آخر من التأويل يخترق حدود البيان العربي ليحوّل النص القرآني إلى جملة رموز وإشارات يضمّنها أفكاراً ونظريات تجد مصدرها في الفلسفات الدينية القديمة والهرمسية بصفة خاصة». ويقصد الجابري بذلك «التأويل العرفاني الذي مارسه الشيعة والمتصوفة ومختلف التيارات الباطنية في الإسلام»[4]، وقد كان المعتزلة الذين رفعوا «راية التأويل البياني (. . .) أشد اعتراضاً ورفضاً للتأويل العرفاني من أهل السنة أنفسهم الذين كانوا يتعاملون مع (البيان) على أساس مجرد

---

(1) **الكشاف**، ص 20.
(2) **الاتجاه العقلي في التفسير**، ص 130.
(3) المرجع نفسه، ص 130.
(4) الجابري، محمد عابد، (1990)، **بنية العقل العربي**، (ط 2)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 66.

التقليد والاتّباع، وليس على أساس من التنظيم والتنظير، كما فعل المعتزلة»[1].

ويعتقد الجابري أن الخلاف بين المعتزلة من جهة، والأشاعرة وأهل السنة من جهة أخرى، لم يتعدَّ دائرة البيان في النظر إلى الآيات المتشابهة في القرآن، «فالنصيّون من أهل السنة كانوا يأخذون بظاهرها وافق العقلَ هذا الظاهرُ أو لم يوافقه، مُحجمين حتى عن توظيف وجوه البيان العربي في فهمها. أما المعتزلة فقد التجأوا، بالعكس من ذلك، إلى توظيف الأساليب البلاغية العربية في التماس معنى يقبله (العقل) وراء المعنى الظاهري للآيات المتشابهة»[2].

ويمضي الجابري في تحديد أكثر دقة للخلاف بين المعتزلة والشيعة في هذا المجال، فيعزوه «لا إلى التأويل ذاته، بل إلى التمييز بين المحكم والمتشابه من الآيات. فكثيراً ما يعتبر المعتزلة آية معينة من المحكمات فيعتمدونها كـ (أصل) يتأولون في ضوئه وانطلاقاً منه الآيات الأخرى المخالفة، معتبرينها من المتشابه. بينما يفعل الأشاعرة العكس. أما التأويل في الحدود التي يسمح بها النظام المعرفي البياني فقد اعتمدوه جميعاً، كل وفق أصوله المذهبية، كما ساهموا كلهم، بهذه الدرجة أو تلك، في تقنينه ضمن نطاق محدد لا يجوز اختراقه»[3].

ويعود الجابري ليحدد مفهومه لـ «النظام المعرفي البياني»، باعتباره واحداً من نُظم معرفية ثلاثة في الثقافة العربية: (البيان والعرفان والبرهان)، يقدم كل واحد منها رؤية خاصة للعالم، إذ مضى النظام الأول «يؤسس وحدة المجال التداولي والحقل المعرفي للفكر العربي على عهد الرسول والخلفاء الراشدين والدولة الأموية. لقد تقنن هذا النظام البياني، رؤيةً ومفاهيمَ ومنهجيةً، من خلال نشأة ونمو العلوم العربية الإسلامية الخالصة، أعني النحو واللغة والفقه والكلام والبلاغة، فأصبح يكرس رؤية للعالم قائمة على الانفصال واللاسببية، ومنهاجاً في إنتاج المعرفة قوامه قياسُ الغائب على الشاهد أو الفرع على الأصل»[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص 66.

(2) المرجع نفسه، ص 66.

(3) المرجع نفسه، ص 66-67.

(4) الجابري، محمد عابد، (1990)، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، (ط 3)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 58.

وكان من تجليات منهج المعتزلة في إنتاج المعرفة في مضمار تأويل الخطاب القرآني أنهم وجدوا في تقسيم القرآن إلى محكم ومتشابه «وسيلة دينية شرعية للتأويل، رغم أنهم أخضعوا دلالة القرآن كله للدليل العقلي»[1]، لأنهم كانوا يعتقدون أن التحليل اللغوي حين يعجز عن بيان وجه التجاوز في العبارة، فلا مندوحة، إذ ذاك، من الاعتصام بالقرينة العقلية التي نظروا إليها بوصفها أشد دلالة من القرينة اللفظية المتصلة بالكلام، كما يلاحظ أبو زيد، الذي يحدد قضيتيْ «رؤية الله» و«خلق الأفعال» باعتبارهما الميدان الذي أكد «العلاقة الوثيقة بين مفهوم المجاز والتأويل من ناحية، وبين قضايا الفكر الاعتزالي من ناحية أخرى»[2].

وإن مكنت قضية «رؤية الله» المعتزلة من أن يبرعوا في تقديم دفوعاتهم لتأكيد منهجهم في التأويل العقلي، إلا أنها عمّقت الخلاف بينهم وبين الأشاعرة في ما خص قضايا التوحيد ونفي الصفات عن الله. فالمعتزلة نفوا نفياً قاطعاً أن يُرى الله «على أساس أن الرؤية إنما تجوز على الأجساد المتحيزة في المكان والقائمة في جهة. واستندوا في التدليل على صحة رأيهم بآيات من القرآن أهمها قوله تعالى [في الآية 103 من سورة الأنعام] ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ واعتبروها آيات محكمات تدل بظاهرها. أما تلك الآيات التي لا تتفق مع وجهة نظرهم فقد اعتبروها متشابهات في حاجة للتأويل. وكان (المجاز) هو سلاحهم الرئيسي في عملية تأويل هذه الآيات. وهوسلاح يشمل العبارة واللفظ، والحروف أيضاً إن احتاج الأمر. والهدف النهائي عند المعتزلة هو نفي مشابهة الله للبشر، وتأكيد وحدانيته المطلقة وتفرده الكامل»[3].

وفي السياق ذاته، وبالأدوات «المنهجية» نفسها نازَع المعتزلة خصومهم في قضية خلق الأفعال التي تعد أساس مبدأ العدل عندهم، وهو مبدأ يروم نفيَ فعل القبيح أو إرادة فعله عن الله، ومن ثَمَّ تأكيد قيام الفعل الإنساني على الاختيار والحرية، لا على الضرورة والاضطرار.

(1) **الاتجاه العقلي في التفسير**، ص 244.
(2) المرجع نفسه، ص 245.
(3) المرجع نفسه، ص 245.

ويرى القاضي عبدالجبار المعتزلي أن الكلام الإلهي يندرج في إطار أفعال الإرادة، بل إنه ينقل دائرة الحجاج التأويلي إلى تأكيد أن المعنى يَثبُت بالعقل قبل أن يتم التعبير عنه باللفظ، «والأصل في ذلك أن الشيء لا يصير معقولاً باسمه، بل يجب أن يكون معقولاً أولاً، ثم يتبعه الاسم، فصارت الفايدة في المسمى غير معقودة بالاسم. فإذا لم يُعقل الشيء امتنعت تسميته باسم، وصار ذلك بمنزلة قولنا: (عالَم)، لأنّا إن لم نعقل صحة الفعل المحكم لم يَجُز أن نعبّر عنه بقولنا (عالِمٌ)»[1].

ويردّ أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ) على من يقولون بذلك، مؤكداً أن «الله تعالى لم يزل متكلماً وكلام الله غير مخلوق». وكما استند القاضي عبدالجبار في حديثه عن الكلام الإلهي إلى القرآن، باعتباره، كما يقول دليلاً على الأحكام الشرعية، فإن خصمه (الأشعري) ينهل من القرآن في إثبات حجته ، فيشير إلى الآية 40 من سورة النحل، «وفيها يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾، فلو كان القرآن مخلوقاً لكان الله تعالى قائلاً له: كن؛ والقرآن قوله، ويستحيل أن يكون قوله مقولاً له، لأن هذا يوجب قولاً ثانياً، والقول في القول الثاني وفي تعلقه بقول ثالث كالقول في القول الأول وتعلقه بقول ثان، وهذا يقتضي ما لا نهاية له من الأقوال، وذلك فاسد، وإذا فسد ذلك فسد أن يكون القرآن مخلوقاً (. . .) ولو جاز لقائل أن يقول: لم يكن الله تعالى قائلاً لشيء في الحقيقة كن وإنما المعنى أن يكوّنه فيكون؛ لجاز لزاعم أن يزعم أن الله تعالى لا يريد شيئاً في الحقيقة، وإنما معنى أردناه فعلناه من غير أن يكون إرادة في الحقيقة على وجه من الوجوه»[2].

وكان العقل الحِجاجي حاضراً في مساجلات المعتزلة والأشاعرة، على الرغم من أن الفريق الثاني، عبر ممثله الأبرز الأشعري الذي ارتدّ عن الاعتزال، اتهمهم

(1) المعتزلي، القاضي عبدالجبار، (1965)، **كتاب المجموع في المحيط بالتكليف**، (ج 1)، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ص 316.

(2) الأشعري، أبو الحسن، (2000)، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 23.

بتقديم العقل على القرآن والسُنَّة حتى لو تعارض معهما. وتذكر محققة كتاب **الإبانة عن أصول الديانة** أن الأشعري هاجم أسلوبهم الذي «يقوم على ذهنيات لا تنطلق إلا من فكرة ذهنية أو نسق ذهني لا يصدر عنه أي نص منزّل، وإنما هو مبنيٌّ على معان ومفاهيم مصدرها العقل فقط لا غير. وهو ما لا يتفق وطبيعة الحقائق العليَّة المنزّلة التي يجب أن يكون مصدرها النص المنزّل أي (الخبر المنزّل)، وهو ما لم يفهمه المعتزلة»[1].

وكما أسلفنا من قبل، فقد كان الخلاف حول التأويل مستعراً بين أنصار العقل وأنصار النقل، وامتد تأثير الفكر الأشعري المناهض للاعتزال في المناخ الثقافي السُنّي الذي كان ينادي بسلطة النقل، وهي سلطة كرسها مع الأشعري، إلى جانب آخرين، أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) والذي راح ينكر فهم القرآن وتفسيره بالرأي، لأن الرأي يحركه العقل، وبالتالي «فمن لم يحكم بظاهر التفسير وبادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية، كثُر غلطه ودخل في زمرة من يفسّر بالرأي. فالنقل والسماع لا بد منه في ظاهر التفسير أولاً ليُتقى به مواضع الغلط، ثم بعد ذلك يتسع التفهم والاستنباط. والغرائب التي لا تُفهم بالسماع كثيرة، ونحن نرمز إلى جمل منها ليُستَدلَ بها على أمثالها ويعلم أنه لا يجوز التهاون بحفظ التفسير الظاهر أولاً. ولا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر. ومن ادّعى فهم أسرار القرآن ولم يُحكم التفسير الظاهر فهو كمن يدّعي البلوغ إلى صدر البيت قبل مجاوزة الباب، أو يدّعي فهم مقاصد الأتراك من كلامهم وهو لا يفهم لغة التُرك»[2].

وإذا كان الأشاعرة قد ذهبوا إلى «إطلاق الإرادة الإلهية لتشمل كل المرادات، ومنها كفر الكافر، وكذب الكاذب، فإن المعتزلة ميّزوا بين ما يريده الله من فعل نفسه، وما يريده من فعل غيره. وذهبوا إلى أن إرادة الله للفعل الإنساني إنما هي إرادة على سبيل الاختيار لا الإلجاء. وحين انتقل المعتزلة للاستدلال على أفكارهم

---

(1) الأشعري، أبو الحسن، (ب ت)، **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة: دار الكتاب للنشر والتوزيع، ص 107.

(2) الغزالي، أبو حامد، (ب ت)، **إحياء علوم الدين**، (ج 1)، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 343.

تلك بالقرآن الكريم، نازعهم خصومهم في صحة استدلالهم. ومن ناحية أخرى أوردوا عليهم أدلة أخرى تتناقض مع مسلماتهم العقلية»[1].

وراح الشاطبي (ت 790هـ) يستأنف السجال حول هذه الإشكالية، بعد قرون من بروزها، مقدِّماً رؤية لا يضيره، فيها، أن يتعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، شريطة «أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يُسرّح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرّحه النقل». وهو يقدم مرافعة حِجاجية في تدعيم رأيه هذا، مسندة بأدلة برهانية منطقية شديدة السبك، متقنة الأسلوب[2].

على أن التأويل المعتزلي للقرآن، وإن ظل، كما يصفه الجابري في دائرة «النظام المعرفي البياني»، إلا أن مسعى المعتزلة لرفع التناقض بين نصوص القرآن وأدلة العقل، لم يتحقق له النجاح دائماً، وهو ما يَعُدّه أبو زيد ثمرة لمحاولة المعتزلة «في أغلب الأحيان، ليَّ عنق النص القرآني وإخراجه عن سياقه، وذلك ليتحول إلى دلالة عقلية نظرية»[3].

الجرجاني وسيبويه: النظام اللغوي للبلاغة والنحو

يمكن القول إن ما يجمع بين عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) وأبي بشر عمرو اشتغالهما في البلاغة والنحو من إدراك واع بأهمية الكشف عن قوانين نظام الخطاب اللغوي. وكان الجرجاني صريحاً في الإبانة عن العلاقة المنطقية الوثيقة التي تلظم البلاغة والفصاحة والنحو في قلادة النظام اللغوي الذي راح يمتح من العقل بوصفه مرجعية هذا النظام ومحركه، وهو ما يُعدّ خطوة متقدمة لدفع مبحث المجاز، والتأويل في ما بعد، إلى الالتحام بفضاء البحث اللغوي.

ولم ينفصل جهد الجرجاني، وهو يميط اللثام عن أسرار البلاغة العربية، ويكشف عن دلائل الإعجاز القرآني، عن القوانين التي رنا إلى الإبانة عنها سيبويه

---

(1) **الاتجاه العقلي في التفسير**، ص 245.

(2) الشاطبي، أبو إسحاق، (ب ت)، **الموافقات في أصول الشريعة**، (ج 1)، شرح: عبدالله دراز، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ص 87.

(3) **الاتجاه العقلي في التفسير**، ص 245.

وهو يبحث في النحو عن منطق اللغة الذي يحدد معايير التفكير، ومقاصد الكلام، وآليات الفهم، وصولاً إلى المعنى الذي ينخرط تحصّله انخراطاً عميقاً في عملية تأويل الخطابات، وبخاصة الخطاب القرآني.

وإن كان تمَّام حسّان انتقد غلبة المنحى المعياري على التفكير الوصفي في جمهرة من كتب النحو والصرف والبلاغة، إلا أنه استثنى «قلة ظهرت في أول عهد العرب بهذه الدراسات، فقامت على الوصف في الكثير من أبوابها، ولم تقع في المعيارية حين وقعت فيها إلا من قبيل التوسع في التعبير. ومن ذلك **كتاب** سيبويه، وكتابا عبد القاهر الجرجاني **أسرار البلاغة** و**دلائل الإعجاز**»[1].

وفي إطار جهده الوصفي، الذي اعتمد فيه على الملاحظة والاستقراء، يقرر الجرجاني أن «الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني، فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس وجبَ للفظ الدالّ عليه أن يكون مثله أولاً في النطق، فأما أن تتصوّر في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب، وأن يكون الفكر في النظم الذي يتواصفه البلغاء فكراً في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها، فباطل من الظن ووهم يُتخيل إلى من لا يوفي النظر حقه، وكيف تكون مفكراً في نظم الألفاظ وأنت لا تعقل لها أوصافاً وأحوالاً إذا عرفتها عرفت أن حقها أن تنظم على وجه كذا؟»[2].

ويتضح من كلام الجرجاني أنه يروم إنتاجَ خطاب للغة يحدد طبيعة التعبير وآلية إنتاج العبارة بما هي وحدة أساسية من أبنية التفكير. ويمكن النظر إلى جهد الجرجاني بوصفه إسهاماً أساسياً في تحديد نمط للخطاب يضاهي ما صاغه ميشيل

---

(1) حسّان، تمَّام، (1992)، **اللغة بين المعيارية والوصفية**، الدار البيضاء: دار الثقافة، ص 4، ويعود حسّان إلى تأكيد جدارة المنهج الوصفي في دراسة اللغة في كتابه **اللغة العربية معناها ومبناها**، (ط 3) 1985، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، إذ يَعُدّ منهجه الوصفي التطبيقي «أجرأ محاولة شاملة لإعادة ترتيب الأفكار اللغوية تجري بعد سيبويه وعبدالقاهر»، ص 10.

(2) الجرجاني، عبدالقاهر، (1982)، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، بيروت: دار المعرفة، ص 43.

فوكو بعد قرون، حينما لاحظ أن مرجعية الخطاب لا تعود إلى الذات أو إلى المؤسسة أو إلى الصدق المنطقي أو إلى قواعد البناء النحوي، وإنما إلى الممارسة، سواء كانت هذه الممارسة خطابية أو غير خطابية، شريطة «أن لا نفهم العلاقة بين الممارسات على أساس السبب والنتيجة، وإنما على أساس العلاقة التبادلية»[1].

ويمكننا أن نتقدم، مع الجرجاني، خطوة أبعد، وهو يسعى إلى بناء تصور للبلاغة والفصاحة يتخطى العلاقة الميكانيكية لترتيب الكلام، وينهد إلى اكتشاف أنظمة تشكيل الدلالة اللغوية وكيفية إنتاجها، كي تتحقق العلاقة التبادلية للغة بصفتها نشاطاً جماعياً، إذ «لا يُتصوَّر أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخى في الألفاظ، من حيث هي ألفاظ، ترتيباً ونَظماً، وإنك تتوخى الترتيب في المعاني وتُعمل الفكر هناك، فإذا تمّ لك ذلك أتبعتها الألفاظ وقفوت بها آثارها، وإنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدّالة عليها في النطق»[2].

لقد أدرك الجرجاني، وهو يبحث عن وجوه إعجاز القرآن، أن بحثه هذا «هو في حقيقته بحث عن خصوصية النص في علاقته بالنصوص الأخرى في الثقافة (. . .). هكذا يتعامل عبدالقاهر مع القرآن [باعتباره] نصاً لغوياً لا يختلف عن غيره من النصوص إلا في درجة استثماره القصوى للقوانين العامة المنتجة للنصوص»[3].

وفي سبيل الكشف عن أسرار الإعجاز القرآني، يلوذ الجرجاني بالشعر باعتباره والعلومَ اللغوية الأخرى أدوات ضرورية لفهم القرآن، وتراه يسخر من أولئك الذين ينظرون إلى الشعر على أنه «ليس فيه كثير طائل! وأنه ليس إلا مِلحة أو فكاهة أو

---

(1) بغورة، الزواوي، (2000)، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للثقافة، ص 143.

(2) **دلائل الإعجاز**، ص 44.

(3) أبو زيد، نصر حامد، (2006)، **النص، السلطة، الحقيقة**، (ط 5)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 93-94.

بكاء منزل، أو وصف طلل، أو نعت ناقة أو جمل، أو إسراف قول في مدح وهجاء، وأنه ليس بشيء تمسّ الحاجة إليه في صلاح دين أو دنيا»[1].

ويرد الجرجاني على أولئك الصّادين بأنه «إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهياً إلى غاية لا يُطمح إليها بالفكر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والذي لا يُشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيهما قصب السبق، ثم بحث عن العلل التي بها كان التباين في الفضل، وزاد بعض الشعر على بعض؛ كان الصادُّ عن ذلك صادّاً عن أن تعرف حجة الله تعالى»[2].

ويصف الجابري النسق، الذي بنى من خلاله الجرجاني رؤيته اللغوية والبلاغية ونظريته للنظم، بأنه ثمرة «نمو الوعي بالذات». وكان الجابري بذلك يرد على طه حسين الذي أشار في كتابه **البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر** إلى أن البيان العربي تحوّل مع عبدالقاهر من الأدب إلى الفلسفة تحت تأثير «الغارة الهيلينية»، حيث يدحض الجابري ذلك، معتبراً أن «مثل هذه المزاعم إنما يرجع إلى ذلك الاعتقاد الخاطئ الذي كرسه بعض المستشرقين والذي يقول بتأثر المتكلمين بالمنطق اليوناني في جميع المجالات بما فيها المجالات البيانية. هذا في حين أن الواقع التاريخي يؤكد أن المنطق اليوناني لم يبدأ توظيفه في الدائرة البيانية من أجل (تأسيس) قضاياها وأطروحاتها إلا مع الغزالي وبعده، أي ابتداءً من العقد الأخير من القرن الخامس الهجري، أي بعد وفاة عبدالقاهر نفسه»[3].

بيْد أن إسهام الجرجاني في تعميق «الوعي بالذات» داخل الحقل المعرفي البياني، ليس في ما قاله، وحسب، في موضوع «النظم»، كما يرى الجابري الذي يؤكد أن «الجديد في تحليلاته، من وجهة نظرنا، إنما يكمن فيما لم يقله صراحة، أعني فيما كانت عليه تحليلاته من معطيات تكشف عن الطابع الاستدلالي للأساليب

(1) **دلائل الإعجاز**، ص 6.
(2) المرجع نفسه، ص 7-8.
(3) **بنية العقل العربي**، ص 81-82.

البيانية البلاغية، وتقيم مطابقة شبه تامة بين نظام الخطاب ونظام العقل»[1].

ويلفت النظر في نصوص **دلائل الإعجاز** أن صاحبه يكشف عن «رؤية شمولية لموضوعات النحو العربي، رؤية تضع أمامنا، واضحة جلية، بنية هذا النحو لا بوصفه أبواباً وفصولاً، بل بوصفه نظاماً من العلاقات هو ذاته نظام العربية كلغة، كنص، كخطاب»[2].

وتتعدى جهود الجرجاني في الكشف عن آليات الخطاب اللغوي، واكتشاف قوانين تكوّن النصوص في إطار السياق الثقافي، أن يُكتفى بوصفه بـ«واضع نظرية التخييل»[3]، وحسب، لأن من شأن ذلك أن يتجاهل السند النظري الذي كان يوجه بوصلة تقنين النظام اللغوي عند الجرجاني، خصوصاً في ربطه المسبوك الأنواعَ البلاغية للصورة بأشكال الإثبات، وهو ربط ربما يكون «استجابة لمؤثرات كلامية ومنطقية متصلة بثقافته فحسب، [أو أنه ربط] كان يستند إلى نوع من الإحساس بما أنتجته فكرة الاحتراف في الشعر، ونوع من الوعي بتحول الشعر العربي نفسه»[4].

ولعل هذا الإحساس بـ«الوعي بالذات» كان محرك الجرجاني، ليس فقط على صعيد ربط الأنواع البلاغية في سياق لغوي محكم، بل وأيضاً الانطلاق من فكرة الإعجاز إلى إقرار قواعد النقد والبلاغة، كما يؤكد إحسان عباس الذي يصف الجرجاني بأنه «أكبر متحدث عن الإعجاز في القرن الخامس، [حيث] أسهم في توضيح مفهوم البلاغة - على نحو لم يسبق له مثيل - كما أسهم في معالجة كثير من النظريات النقدية بمعدات جديدة من الفحص الدقيق والتغلغل النافذ إلى بواطن الأمور»[5].

ويمضي عباس في استعادة الأسئلة التي طرحها الجرجاني، حين شاء الكشف

---

(1) المرجع نفسه، ص 83.

(2) المصدر نفسه، ص 84.

(3) حنفي، حسن، (1998)، **تحليل الخطاب العربي: بحوث مختارة من المؤتمر العلمي الثالث لجامعة فيلادلفيا**، عمّان: منشورات جامعة فيلادلفيا، ص 29.

(4) **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**، ص 253.

(5) عبّاس، إحسان، (1981)، **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، (ط 3)، بيروت: دار الثقافة، ص 419.

عن مواطن الإعجاز في القرآن، وهل هي في الألفاظ التي هي موجودة في الاستعمال قبل نزول القرآن، أم هي في ترتيب الحركات والسكنات وطبيعة الإيقاع، أم في الفواصل القرآنية التي تضاهي القوافي في الشعر، أم يكون الإعجاز في الاستعارة. وإذا كانت كل هذه الأمور مجتمعة أو منفردة لا تحقق الإعجاز فلم يبق إلا أن يكون الإعجاز في النظم والتأليف، حيث «يقرر الجرجاني أولاً أنه ليس للفظة في ذاتها، لا في جرسها ولا دلالتها، ميزة أو فضل أوليّ، وليس بين أية لفظة وأخرى في حال انفراد كل منهما عن أختها من تفاضل؛ لا يحكم على اللفظة بأي حكم قبل دخولها في (سياق) معيّن، لأنها حينئذ وحسب تُرى في نطاق من التلاؤم أو عدم التلاؤم؛ وهذا السياق هو الذي يحدث (تناسق الدلالة) ويبرز فيه (معنى) على وجه يقتضيه العقل ويرتضيه. وربط الألفاظ في سياق يكون وليد الفكر لا محالة، والفكر لا يضع لفظة إزاء أخرى، لأنه يرى في اللفظة نفسها ميزة فارقة، وإنما يحكم بوضعها لأن لها معنى ودلالة حسب السياق نفسه، ولهذا كانت (المعاني) لا الألفاظ هي المقصودة في إحداث النظم والتأليف، فلا نظم في الكلم ولا تأليف حتى يعلق بعضها ببعض ويبني بعضها على بعض، وبهذا يكون اللفظ تابعاً للمعنى بحسب ما يتم ترتُّب المعنى في النفس»[1].

إن الجهد الكبير الذي بذله الجرجاني للبحث عن علة إعجاز القرآن، قاده إلى إنشاء بناء لغوي يتعدى نطاق الأنماط البلاغية التقليدية، لأنه أدرك أن «النص يُصنع من كلمات، وأن التفسير موضوعُه الأساسي هو الشعورُ النامي بأهمية الكلمات. التفسير يقوم بعملية احتراق ذاتي، فلا أحد يستطيع أن يطّرح اللغة (. . .) فاللغة المحمّلة أو النشيطة المنتجة سرعان ما تتحدى عمليات التفكك المضنية، وسرعان ما يتبين لنا أن تحليل اللغة يغيّرها بعض التغيير، وأن هذا التحليل لا يستوضح استيضاحاً تاماً طبيعة التركيب الخاص الذي نسميه الكلمات (. . .). وفي تعلق الكلمات بعضها ببعض بدا لعبد القاهر أنها جسد حي، وأن حيوية الجسد، كمجموع، متميزة من حيوية أجزائه»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص 420.

(2) ناصف، مصطفى، (1995)، **اللغة والتفسير والتواصل**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، (193)، ص 74-75.

وفي هذا السياق، ورغم أشعرية الجرجاني، إلا أنه راح يتعامل مع القرآن ويعرّفه بأنه «كلام، شأن كل كلام، يتم إنتاجه وفقاً للقوانين العامة المنتجة للكلام. (. . .) إنه نص لغوي شأن غيره من النصوص اللغوية، لا يمكن فهمه أو تحليله، كما لا يمكن اكتشاف قوانينه الذاتية، إلا من خلال اكتشاف تلك القوانين العامة، قوانين إنتاج النصوص في لغة محددة، وفي إطار ثقافة بعينها»[1].

ولم ينفصل الجرجاني عن انشغالاته في تفكيك بنية النص من أجل الكشف عن قوانينه الداخلية، وهو ما واصله في كتابه **أسرار البلاغة** الذي يوصف بأنه «ربما كان أدق كتاب باللغة العربية في الحديث عن ضروب البيان، وفيه من التفسيرات الجمالية ما يدل على ذوق نقدي أصيل (. . .) فهنا يدرس الجرجاني التشبيه والتمثيل والاستعارة وهو يلمح دائماً أن (معنى المعنى) يقوم على مستويات متفاوتة في الدلالة والتأثير معاً، بنظرة عميقة شاملة تدلّ على عمق نفسي فكري في آن»[2].

ويتفق باحثون كثيرون على المجهود الحيوي والخلاق الذي قام به الجرجاني في تحليل وجوه البلاغة والكشف عن نظام خطابها، إذ يستعرض شارح **أسرار البلاغة**، في دراسة قدّم بها الكتاب، آراء الكتّاب المعاصرين بما قام به الجرجاني الذي يصفه محمد مندور في كتابه **في الميزان الجديد** بأنه «من أعظم النقاد في تاريخ الثقافة الأدبية العربية، وهو الذروة التي وصل إليها النقد العربي»، مضيفاً: «إنني لا أعدل بكتاب **دلائل الإعجاز** كتاباً آخر، وأما **أسرار البلاغة** فمرتبته في نظري دون الدلائل بكثير. ف **الدلائل** يشتمل على نظرية في اللغة وتطبيق على تلك النظرية، وأما **الأسرار** فأقرب إلى الفلسفة النظرية منه إلى النقد الأدبي؛ فالأدب فن لغوي، ومنهجه هو المنهج الفقهي، كما فهمه عبدالقاهر وطبّقه في **دلائل الإعجاز**»[3].

أما عزالدين إسماعيل في كتابه **الأدب وفنونه**، فيقرر، كما يذكر شارح **أسرار**

---

(1) **النص، السلطة، الحقيقة**، ص 95.

(2) **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، ص 429.

(3) الجرجاني، عبدالقاهر، (ب.ت)، **أسرار البلاغة**، شرح وتعليق: محمد عبدالمنعم خفاجي، المنصورة: مكتبة الإيمان، ص 8-9.

البلاغة، أن منهج عبد القاهر «يستند إلى نظرية في اللغة تماشي ما وصل إليه علم اللسان الحديث من آراء، فقد قرر فيه عبدالقاهر ما قرره علماء اليوم من رمزية اللغة، ومن أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ، بل مجموعة من العلاقات، وعلى هذا الأساس بنى عبدالقاهر كل تفكيره اللغوي في النقد»[1].

ومن فرط افتتان شارح **الأسرار**، في مقدمته الاستقصائية الضافية، بما قام به الجرجاني، أنه مضى ينشئ مقاربات رصدها نقاد وباحثون وجدوا أن ما قام به صاحب **الدلائل** يضاهي، بل يكاد يكون توطئة لما أنجزه مفكرون غربيون حديثون، فالكلمة عند الجرجاني «رمز للفكرة والمعنى، ويقول برجسون بعد هؤلاء بزمن طويل: إنما نفكر بالألفاظ (. . .) وقد بحث (فنت) الألماني بحوثاً مبتكرة في نظرية الرمزية في اللغة»[2].

أما تقرير الجرجاني أننا نستخدم الألفاظ لنحرك الصور الذهنية تحريكاً نريده لذاته، فقد مكّنه من أن يلحق «بأكبر مدرسة حديثة في تحليل اللغة، وهي مدرسة العالم السويسري رائد علم اللسان الحديث فرديناند دي سوسير، واللغوي أنتوان مييه»[3].

ويلاحظ (أبو زيد) الأمر ذاته، إذ يذهب إلى أنه «يمكن لنا القول بطريقة معاصرة إن عبدالقاهر كان على وعي تام بالفوارق بين (اللغة) و(الكلام) ذلك الفارق الذي أرسى دعائمه العالم السويسري فرديناند دي سوسير، وطوره تشومسكي في تفرقته بين (الكفاءة) و(الأداء). إن قوانين النحو ومعاني الألفاظ تمثل عند عبدالقاهر (النظام) اللغوي القارّ في وعي الجماعة، الذي تقوم اللغة على أساسه بوظيفتها الاتصالية. أما الكلام فهو التحقق الفعلي لهذه القوانين في حدث كلامي بعينه»[4].

وثمة من رأى في رفض اعتداد الجرجاني بالمعنى وحدَه، كما راح إلى ذلك

---

(1) المرجع نفسه، ص 9.
(2) المرجع نفسه، ص 10.
(3) المرجع نفسه، ص 11.
(4) أبو زيد، نصر حامد، (2008)، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، (ط 8)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 159.

الجاحظ، وإعلائه الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر الألفاظ، وسهولة المخرج، وصحة الطبع، وجودة السَّبك، وسواها من ضروب الصياغة والتخييل، بأنه يتطابق مع ما قاله الشاعر الفرنسي مالارميه بأن «الشعر لا يُصنع من الأفكار، ولكنه يُصنع من الألفاظ»[1].

ومن شأن الإفراط في رصد مثل هذه المشابهات أو التأثيرات أن ينزع عن المعرفة الإنسانية بعدها التواصلي، وأن يجعل البحث عن تأثيرات الثقافة العربية الإسلامية في الثقافة العالمية نوعاً من إثبات الذات، وتعويضاً عن الشعور بالنقصان الحضاري. على أن ذلك لا يعني غمط الجرجاني حقه، وإغفال جهوده التقعيدية لفنيْ البلاغة والنقد اللذين صارا، على يديه، عِلميْن رفدا مسيرة الخطاب اللغوي العربي وأعليا من بنيانه.

ولا ينفك الجرجاني في كتابيْه، **دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة** يؤكد أن النظم هو الفكرة المركزية التي يستند إليها خطابه، فإذا كانت فكرة الجرجاني في الكتاب الأول تدور على البلاغة باعتبارها لا تتحقق إلا في النظم، فإنه في الثاني يسعى إلى الكشف عن أسرار المعاني من خلال النظم. وإذا كان الجرجاني قدّم في **دلائل الإعجاز** موضوع نظرية عامة في الأدب لاتصالها بالإعجاز، فإنه في **أسرار البلاغة** يشرح ويطبق تلك النظرية، «ففي **الدلائل** يتناول الجرجاني شرح المقياس الذي يقاس به الإعجاز وهو النظم، وفي **الأسرار** درس أبواب التشبيه ونظائره دراسة يتضح منها اعتماد هذه الأبواب على فكرة النظم، فلا تنكشف بلاغتها إلا على أساسها»[2].

ومع ذلك، فقد كان البحث في **الإعجاز** قبل الجرجاني «يوشك أن يدخل في إشكالية يصعب حلها، إشكالية تتمثل في وصف القرآن لذاته بأنه (بلسان عربي مبين)، وهو وصفٌ جعل علماء اللغة والمفسرين يتخذون (الشعر) شاهداً على صحة العبارة القرآنية، أو بالأحرى شاهداً على (عربيتها)، وذلك في وجه (الهجوم الشعوبي) على لغة القرآن وعلى أسلوبه، وكان هذا هو وجه الإشكالية الأول.

---

(1) **أسرار البلاغة، ص 18**.

(2) المرجع نفسه، ص 23.

ويتمثل وجهها الثاني في إيمان المسلمين بأن القرآن (نص معجز) لا يقارن من حيث مستواه بأي نص آخر، شعرياً كان أو نثرياً»[1].

ولئن نُظر إلى جهد الجرجاني في **دلائل الإعجاز** على أنه إماطة للثام عن أسرار الخطاب القرآني، وإجابة مُفحمة عن السؤال الذي راح الجرجاني يخوض في لجته حول علة الإعجاز الذي حصره في فرادة التأليف والنظم، إلا أن إحسان عبّاس يرى أن الجرجاني «لم يقل لنا إلى أي حد سما (نظم القرآن) - كمّاً وكيفاً - على ما عداه من صور (النظم) الجميل في الفنون الأدبية، وبهذه النظرة اتجه عبد القاهر إلى النقد والبلاغة يضع فيهما أحكاماً، دون التفات كثير إلى أن (قضية الإعجاز) تتطلب شيئاً أبعد من حد المشاركة في الجمال المشاع بين صور التعبيرات الأدبية المختلفة»[2].

ورغم أننا نتفق مع عبّاس في أن الجرجاني لم يَجلُ لنا سرَّ الإعجاز القرآني، إلا أننا نحيل ذلك، ربما، إلى صعوبة المهمة التي نهض بها، وهي صعوبة آتية من أن الجرجاني يتناول إشكالية معرفية لم يسبقه أحد إليها على هذا النحو، فضلاً عن أنه من جهة أخرى كان مشغولاً بالبحث عن «(قوانين كلية) يمكن التمييز على أساسها بين كلام وكلام، وذلك وصولاً لتحديد أوجه الإعجاز»[3] عبر النظر في كل مستوى من مستويات سياق الخطاب اللغوي، حيث «يدخلنا تعدد مستويات السياق اللغوي مباشرة إلى (معاني النحو) بمعنى أوسع من الدلالة التي وقف عندها عبد القاهر»[4] الذي ما برح يؤكد أن النظم ليس «إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رُسمت لك فلا تخلّ بشيء منها»[5].

وقد يشي الاقتباس السابق بأن «علم النحو» يتطابق مع «النظم»، ويغذي هذا الظن أسلوب القصر الذي يستخدمه عبدالقاهر في قوله (ليس النظم إلا . . .)،

(1) **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص 164.
(2) **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، ص 421.
(3) **النص، السلطة، الحقيقة**، ص 108.
(4) المرجع نفسه، ص 108.
(5) **دلائل الإعجاز**، ص 64.

ولكن يتعين الانتباه إلى تفرقة الجرجاني «الضمنية بين (أصول النحو) التي هي قوانين التركيب التي يحصرها في مدخل (دلائل الإعجاز)، و(علم النحو) الذي يحاول عبدالقاهر أن يرسي قواعده، والذي يقوم كتاب (الدلائل) كله على تفصيله. تنتمي (أصول النحو) إلى مجال قوانين اللغة؛ أما (علم النحو) أو (النظم) فهو الذي يحصر الخصائص (الفنية) أو (الأدبية) في الكلام، شعراً كان أو نثراً. والدليل على ما نذهب إليه من تفرقة بين (أصول النحو) و(علم النحو) أن عبدالقاهر في حديثه (الأصول) يتحدث عن قوانين مجملة»[1].

ورغم أن زهاء ثلاثمائة عام تفصل وفاة الجرجاني عن وفاة سيبويه، إلا أنهما انخرطا، كل في حقله، في مهمة اكتشاف قوانين النظام اللغوي العربي، وقد أضاف هذان الشيخان إلى مبحث المجاز شحنة نظرية تقعيدية جعلته يتقدم باتجاه إرساء ملامح نظرية عربية في تأويل النصوص، بما فيها النص الديني. فكما راح الجرجاني، في سياق اجتهاداته اللغوية، يجعل المجاز على ضربين: مجاز من طريق اللغة، ومجاز من طريق المعنى والمعقول[2]، وهي قِسمة لم تَرُق لجابر عصفور الذي وصفها بـ«القسمة الزائفة»[3]، فقد نُظر إلى ما قام به سيبويه، وضّمَه في الكتاب بأنه إضافة نوعية إلى جهود التأويل التي عكفت على نقل العلامات اللغوية إلى معانٍ وسّعت من دائرة الفهم، وبخاصة للخطاب القرآني الذي «يمثل النظام اللغوي تمثيلاً دقيقاً»[4]، وبالتالي إذا كان الخطاب القرآني «بوصفه معياراً هو الذي وجّه الدراسات اللغوية القديمة (. . .) فإن القراءات المختلفة لبعض أجزاء هذا النص أسهمت في التخفيف من سطوة هذه المعيارية إلى حد كبير. ولا شك في أن القراءات القرآنية - سواء في ذلك القراءات السبع المشهورة، أو ما يضاف إليهن من الثلاث، أو ما يشذ عن هذه العشر - تُعدّ بقايا خلافية لاختلافات لهجية على المستويات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية. والاهتمام بهذه القراءات والحرص

(1) **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص 160.
(2) **أسرار البلاغة**، ص 407.
(3) **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**، ص 141.
(4) **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص 190-191.

على تأويلها وتفسيرها - دون الجرأة على رفضها - هو الذي أعطى للنحو القديم حيويته»[1].

ولعل هذه الحيوية تتجلى في وضع علم النحو في إطار الظاهرة اللغوية التي تستدعي إعمال التصورات الذهنية، وهو ما نلحظه لدى مناقشة سيبويه مفهومَ العامل في «باب الفاعليْن والمفعوليْن اللذيْن كل واحد منهما يفعل بفاعله مثل الذي يفعل به وما كان نحو ذلك»، إذ يقول سيبويه «ضربتُ وضَرَبَني زيدٌ، وضربني وضَربتُ زيداً، تحمل الاسم على الفعل الذي يليه. فالعامل في اللفظ أحد الفعليْن، وأما في المعنى فقد يُعْلم أن الأول قد وقع إلا أنه لا يُعْملُ في اسم واحد نصبٌ ورفعٌ. وإنما كان الذي يليه أوْلى لقرب جواره وأنه لا ينقُضُ معنى، وأن المخاطَب قد عَرَفَ أن الأول قد وقع بزيد، كما كان خَشَّنْتُ بصدرِه وصدرِ زيدٍ، وجه الكلام، حيث كان الجرُّ في الأول وكانت الباءُ أقربَ إلى الاسم من الفعل ولا تنقُض معنى. سَوَّوْا بينهما في الجر كما يستويان في النصب»[2].

إن الرؤية التي يستند إليها سيبويه، في النص السابق، تتحرك في ضوء تأويلات ذهنية تكشف أن «كل أثر لا بد له من مؤثر، وكل فعل لا بد له من فاعل، وكل معلول لا بد له من علة. (و)هذه قضايا بديهية في الثقافة العربية الإسلامية، لأنها هي الأوليات التي تنبني عليها خطوات الاستدلال من العالم المرئي الظاهر إلى العالم الغيبي الباطن إلى وجود الله عز وجل»[3].

ويحيل الاستدلال، بالضرورة، إلى علم المنطق، إذ يذكّر حسن حنفي بالمناظرة الشهيرة حول النحو والمنطق بين أبو سعيد السيرافي (ت 368هـ) ومتى بن يونس (ت 328هـ)، إذ إن «الموضوع والمحمول في المنطق هما المبتدأ والخبر في النحو، والمبتدأ والخبر في اللغة. وبينهما رابطة تعادل لفظَ هو في العربية أو فعل (يوجد). فالقضية بلا رابطة ثنائية، وبرابطة ثلاثية. وكل الأقيسة منقولة إلى اللغة

---

(1) المرجع نفسه، ص 191.

(2) سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قَنْبر، (1988)، **الكتاب**، (ج 1)، (ط 3)، تحقيق وشرح: عبدالسلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ص 73-74.

(3) **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص 195.

العربية لتستخدم في الحوار والجدل بل وفي العروض. [كما أن] الجزئي والكلي في المنطق هما النكرة والمعرفة في النحو. وهما المُضمَر وأسماء الإشارة والعَلَم، والمعرَّف بالألف واللام والمُضاف إلى معرفة»[1].

ويصبّ رأي حنفي في المجرى ذاته الذي سارت فيه مياه الجابري، حينما راح الأخير يؤكد أن «النحو العربي كما نقرأه في مرجعه الأول (**الكتاب**)، ليس مجرد قواعد لتعليم النطق السليم والكتابة الصحيحة باللغة العربية، بل هو أكثر من ذلك (قوانين) للفكر داخل اللغة، وبعبارة بعض النحاة القدماء: (النحو منطق العربية). وهذا ما كان يعيه، تمامَ الوعي، سائر البيانيين إذ كانوا يعتبرون **كتاب** سيبويه كتاباً في (علم العربية): نحواً ولغة وبلاغة ومنطقاً، كتاباً يمكّن من استوعبه من الإمساك بمفاصل العلوم البيانية كلها بما في ذلك الفقه»[2].

ويدعم الجابري رأيه باقتباسات من **الكتاب** تشير إلى تحديد الجهات المنطقية النحوية بالإخبار عن النكرة بالنكرة، كـ«قولك: ما كان أحدٌ مثلَك، وما كان أحدٌ خيراً منك، وما كان أحد مجترئاً عليك. إنما حَسُنَ الإخبار ههنا عن النكرة حيث أردتَ أن تنفيَ أن يكون في مثل حاله شيء أو فوقه، لأن المخاطَب قد يحتاج إلى أن تُعْلِمَه مثل هذا. وإذا قلت: كان رجل ذاهباً، فليس في هذا شيء تُعْلِمَه كان جِهِلَه. ولو قلت: كان رجل من آل فلان فارساً حَسُنَ؛ لأنه قد يحتاج إلى أن تُعْلِمَه أن ذلك في آل فلانٍ وقد يجهله. ولو قلت كان رجل في قوم عاقلاً لم يَحسنْ؛ لأنه لا يستنكر أن يكون في الدنيا عاقل وأن يكون من قوم، فعلى هذا النحو يَحْسُنُ ويَقْبُحُ. ولا يجوز لأحد أن تضعه في موضع واجب، لو قلتَ كان أحدٌ من آل فلان لم يجز، لأنه إنما وقع كلامهم نفياً عاماً. يقول الرجل: أتاني رجلٌ، يريد واحداً في العدد لا اثنين فيقال: ما أتاك رجلٌ، أي أتاك أكثر من ذلك، أو يقول أتاني رجلٌ لا امرأة فيقال: ما أتاكَ رجلٌ، أي امرأة أتتكَ. ويقول أتاني اليومَ رجلٌ، أي في قوته ونفاذه، فتقول ما أتاك رجلٌ، أي أتاك الضعفاء. فإذا قال ما أتاك أحدٌ صار نفياً عاماً

---

(1) حنفي، حسن، (2005)، **من النص إلى الواقع**، (ج 2)، بيروت: دار المدار الإسلامي، ص 84.

(2) **بنية العقل العربي**، ص 46-47.

لهذا كله، فإنما مجراه في الكلام هذا. ولو قال: ما كان مثلُك أحداً، أو ما كان زيدٌ أحداً كان ناقضاً؛ لأنه قد عُلمَ أنه لا يكون زيدٌ ولا مثلُه إلا من الناس. ولو قلت ما كان مثلَك اليومَ أحدٌ فإنه يكون أن لا يكون في اليوم إنسانٌ على حاله، إلا أن تقول: ما كان زيدٌ أحداً، أي من الأحَدِينَ. وما كان مثلُك أحداً على وجه تصغيره، فتصير كأنك قلت: ما ضربَ زيدٌ أحداً وما قتلَ مثلُك أحداً»[1].

ويرى الجابري أن تحليل سيبويه في النص السابق لم يكن تحليلاً نحوياً، «وإنما كان تحليلاً منطقياً: لقد كان يحدد للجملة العربية جهاتها المنطقية، جهات (الحُسن) و(القبح) و(الجواز) و(الوجوب) و(التناقض)... إن هذه الجهات، أو الموجهات ليست تتعلق بالنطق أو الكتابة، وبالتالي فهي ليست من ميدان قواعد اللغة، وإنما هي معايير تتعلق بالمعنى، وبالتالي فهي من ميدان قواعد التفكير، أو (قانون الفكر): المنطق»[2].

وبمزيد من إعمال النظر والتحليل في النص السابق لسيبويه، نلاحظ أن صاحب **الكتاب** تنبّه إلى «دور السياق في أمْن اللَّبس، وتحديد البناء الجوّاني المقصود من البناء البرّاني ذي الاحتمالات. فقد لاحظ أن قولنا: (ما أتاك رجل) على هذا البناء البرّاني الواحد يحتمل دلالات ثلاثاً باطنة: أولاها: ما أتاك رجل واحد بل أكثر، والثانية: ما أتاك رجل ذكر بل امرأة، والثالثة: ما أتاك رجلٌ قويٌّ نافذٌ بل ضعيفٌ، وهكذا لاحظَ أن كلمة (رجل) مرشحة لأن تُخْلَص لشعبة من شعب معناها الصرفي وهي العدد، كما أنها مرشحة لأن تُخْلَص لشعبة أخرى من شعب المعنى الصرفي وهي الجنس، وأنها، وأيضاً، مرشحة لأن تُخْلَص لأحد ظلال المعنى الدلالي- الرجولة قوة ونفاذاً، ولاحظَ أيضاً أن سياق الكلام والحال وما يكتنفه من قرائن كمعرفة المستمع بمقاصد المتكلم، هو العامل الحاسم في التمييز ونفي اللَّبس»[3]، فاللغة عند سيبويه «لا تنفكّ عن ملابسات استعمالها، ومقاييس اللغة عنده تُستمد من

---

(1) **الكتاب**، ص 54-55.
(2) **بنية العقل العربي**، ص 47.
(3) الموسى، نهاد، (1987)، **نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث**، (ط 2)، عمّان: دار البشير ومكتبة أسامة، ص 99-100.

معطيات النظام الداخلي للبناء اللغوي، كما تُستمد من معطيات السياق الاجتماعي التي تكتنف الاستعمال اللغوي»[1].

ومن شأن ربط النحو بآليات المنطق أن يفصح عن العلاقات السياقية في الخطاب، وهو أمر منوط بالكشف عن القرائن اللغوية التي تعد الغاية الكبرى من التحليل اللغوي أو ما يسميه النُّحاة «الإعراب» وهو ما تنبّه إليه سيبويه، وراح، بعده، الجرجاني يكشف عن «قرينة التعليق» التي تعد «أذكى محاولة لتفسير العلاقات السياقية في تاريخ التراث العربي إلى الآن»[2]. وقد قصد عبدالقاهر بـ«التعليق» إنشاء العلاقات بين المعاني النحوية «بواسطة ما يسمى بالقرائن اللفظية والمعنوية والحالية. (وبالتالي فإن) التعليق هو الفكرة المركزية في النحو العربي، وأن فهم التعليق على وجهه، كافٍ وحدَه للقضاء على خرافة العمل النحوي والعوامل النحوية، لأن التعليق يُحدِد، بواسطة القرائن، معاني الأبواب في السياق، ويفسر العلاقات بينها على صورة أوفى وأفضل وأكثر نفعاً في التحليل اللغوي لهذه المعاني الوظيفية النحوية»[3].

وإذا كان التأويل- كما يتجلى في بعض وجوهه التي بَسَطها «غادامير»- يجعلنا مرغمين «ليس فقط على إيجاد اللفظ المناسب، وإنما أيضاً إعادة بناء وتشكيل المعنى الحقيقي للنص داخل أفق لغوي جديد تماماً»[4]، فإن ما فعله سيبويه يرقى إلى هذا المعنى، لاسيما وأنه خاض في فضاء المبحث النحوي بمنأى عن التصنيفات التقليدية التي ظلت تنظر للنحو على أنه مجموعة القواعد التي توفر لمن يتقنها النطق والكتابة بشكل سليم. لقد مضى سيبويه يفتش عن قوانين للغة مكّنته من أن يجعل جهوده مندغمة في سياق تجديد النحو الذي يرى (أو زيد) أنه ينتمي إلى

---

(1) المرجع نفسه، ص 101.

(2) حسّان، تمّام، (1985)، **اللغة العربية معناها ومبناها**، (ط 3)، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ص 186.

(3) المرجع نفسه، ص 189.

(4) غادامير، هانس، (2006)، **فلسفة التأويل**، (ط 2)، ترجمة: محمد شوقي الزين، بيروت، الدار البيضاء: الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، ص 141.

حقل التأويل، وبالتالي «لا بد أن ينطلق من فهم لطبيعة بناء هذا العلم ومن تحديد دقيق للتصورات والمفاهيم التي قام عليها»[1].

وصفوة القول إن اشتغال الجرجاني وسيبويه، كل في ميدانه، على اكتشاف قوانين النظام اللغوي في النحو والبلاغة، جعل مبحث المجاز يتقدم باتجاه تقعيد نظري يتعامل مع تأويل النصوص، بما فيها النص الديني، بأدوات أكثر دقة.

وما كان للجرجاني أن يبني نظرية النظم من دون الاتكاء على النحو الذي ساعدته قوانينه المنطقية في تقديم تصوّر للمجاز يمكنه من التقدم باتجاه الكشف عن وجوه الدلالات المتعددة في القرآن وفي تبيان أسباب إعجازه، وخصوصاً لدى ربط الجرجاني «النظم» بفكرة الكلام النفسي التي استمدها من توجهه الأشعري.

ورغم أن حجة الجرجاني في إثبات «إعجاز القرآن»، اعتماداً على عجز العرب عن معارضته أو الاتيان بمثله، لم تقنع كثيراً من الباحثين، إلا أنه حقن المجاز بشحنة من الأفكار أهّلته للتحرر من ربقة الدلالات المحدودة والمقيدة لينفتح، على يد المتصوفة، على حقل خصب من الصور والأخيلة وتفكيك الرموز، وربطها بالوجود بأكمله.

الصوفية وتأويل الوجود

إذا كانت حركة الاعتزال أرست قاعدة التأويل العقلي المجازي التي أضحت من القواعد الراسخة في مقاربة الخطاب الديني، ومن ضمنه الخطاب القرآني، فإن حركة التصوف شرَّعت أمداء واسعة أمام تيار التأويل الذي لا يزال مفتوحاً وخصباً حتى اللحظة الراهنة، ما يحفز شاعراً ومنظّراً كأدونيس أن يدشّن اشتباكاً بين الصوفية والسوريالية، وينشئ تشابهات واسعة بين الحركتين رغم اختلاف جذرهما الأيديولوجي اختلافاً أساسياً، فالتصوف ينطلق، بحسب أدونيس، من الإيمان الذي يرنو إلى الخلاص الديني، فيما «السوريالية حركة إلحادية لا تبحث عن أي خلاص ميتافيزيقي»[2].

---

(1) **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص 223.

(2) أدونيس (1992)، **الصوفية والسوريالية**، بيروت: دار الساقي، ص 9.

لكنّ أدونيس، يتساءل، بل عليه أن يتساءل، عما يجمع بين حركة إيمانية، وأخرى ملحدة. إنه التماهي مع الغيب، أي مع المطلق، يجيب أدونيس الذي يرى أن «الاتجاه إلى الصوفية أملاه عجزُ العقل (والشريعة الدينية) عن الجواب عن كثير من الأسئلة العميقة عند الإنسان، وأملاه كذلك عجزُ العلم. فالإنسان يشعر أن ثمة مشكلات تؤرّقه، حتى عندما تُحلّ جميع المشكلات العقلية، والشرعية- الدينية، والعلمية، أو عندما تُحلّ جميع المشكلات بوساطة العقل والشرع والعلم. هذا الذي لم يُحلّ (لا يُحل)، هذا الذي لم يُعرف (لا يُعرف)، هذا الذي لم يُقلْ (لا يقال) هو ما يولِّد الاتجاه نحو الصوفية. وهو نفسه مما سوّغ نشأة السوريالية، فدعوى السوريالية الأولى هي أنها حركة لقول ما لم يُقل، أو ما لا يقال. ومدار الصوفية، كما أفهمها، هو اللامقول، اللامرئي، اللامعروف»[1].

إن أدونيس يتكئ في هذا القران بين الصوفية والسوريالية على عملية الفهم، كما تفصح عنها عبارته «كما أفهمها»، حيث إن الفهم مرحلة أساسية من مراحل التأويل، على اعتبار أن «عالم التأويلية هو عالم كليّ، لا سيما أن اللغة هي الشكل الذي يتحقق فيه الفهم»[2].

لقد مضى المتصوفة يُؤوِّلون الخطاب القرآني «لاكتشاف وحدة الدلالة بين النص والعالم، ولإدراك علاقات الإحالة الدلالية بينهما»[3]، وكانوا يصدرون عن وعي عميق بأن العلاقة بين العبارة والإشارة هي العلاقة بين الظاهر والباطن، والفارق بين ظاهر العبارة وباطنها الإشاري الرمزي هو «الفارق بين اللغة الإنسانية واللغة الإلهية التي تتجلى في القرآن كما تتجلى في الوجود. وإذا كانت دلالة اللغة الإنسانية عرفية، فإن دلالة اللغة الإلهية دلالة ذاتية على المستوى الوجودي. (...) ولا تقوم العلاقة بين الرمز والمرموز إليه، أو الإشارة والعبارة، على مستوى

---

(1) المرجع نفسه، ص 11.

(2) غادامير، هانز، (2007)، **الحقيقة والمنهج**، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس- الجماهيرية العظمى: دار أويا، ص 42.

(3) **النص، السلطة، الحقيقة**، ص 264.

الانفصال، فليست اللغة العادية إلا صدى للغة الإلهية»[1].

وكان محي الدين محمد بن علي الطائي، الحاتمي المعروف بابن عربي (ت 638هـ) أبرز ممثلي التيار الصوفي، إذ يصفه الجابري بأنه «فيلسوف الباطن في الإسلام»، فضلاً عن كونه يمثل «قمة العرفانية»[2]، فيما ينظر إليه أبو زيد على أنه «يمثل همزة الوصل بين التراث الصوفي والفلسفي السابق عليه كله، وبين كل المفكرين الذين جاءوا بعده»، فضلاً عن كون التأويل عنده «ليس مجرد وسيلة في مواجهة النص، بل هو منهج فلسفي كامل ينتظم الوجود والنص معاً»[3].

وعمل ابن عربي على إماطة الغموض عن أفكار متصوفة سابقين «وصلت لنا منهم مجرد أقوال متناثرة غامضة كالحلاج والتستري والنّفري وابن مَسَرّة، (وبالتالي فإن) قراءة ابن عربي لتراث هؤلاء المتصوفة وتمثله له - وإن تكن قراءة تأويلية تتمثل عناصر فكرهم وتحيلها إلى مركب جديد- يمكن أن تبدد كثيراً من الغموض الذي يحيط بأفكار هؤلاء المتصوفة»[4].

وباعتباره الممثل الأبرز للفكر الصوفي، يجمع ابن عربي، في فلسفته الجوانب الوجودية والمعرفية، ويتناول الخطاب القرآني بلغة ذات مستويات متعددة ترنو إلى الكشف عن العلاقة الثنائية بين الذات الإلهية والعالم، «بحيث لا يجمع بينهما حد مشترك. ويجعل عالم الخيال بكل مراتبه وتدرجاته بدءاً بالألوهة هو الوسيط بين الله والعالم، وهو وسيط وجودي معرفي في نفس الوقت»[5].

ويستعين ابن عربي في فتوحاته المعرفية بجهد تنظيري مكّنه من أن ينفصل عن تجربته الصوفية «ليحللها وينتقل بها من ميدان المواجيد والأحوال، إلى منطق العلم والنظريات. ولذلك يأخذ بعضٌ عليه (برودته الصوفية)، ويرى بعضٌ آخر فضله في

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، (2003)، **فلسفة التأويل**، (ط 5)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 268-269.
(2) **بنية العقل العربي**، ص 296.
(3) **فلسفة التأويل**، ص 18.
(4) المرجع نفسه، ص 19.
(5) المرجع نفسه، ص 32.

إدخال الغرباء عن العالم التصوف إلى محراب هذا العالم، وذلك بتؤدة العلماء، دون أن تزلزلهم صيحات الوجد ولا تغرقهم بحار الغيبة»[1].

ويتجلى الجهد التنظيري والأسلوبي لابن عربي في نقله الكلمات من مستوى دلالي إلى آخر، ولعل هذه المقدرة هي التي مكنته من أن يمضي في تأويل الخطاب القرآني، اعتماداً على ثقافته الواسعة في علوم الكلام والبلاغة والنحو والفقه والتفسير والحديث. لقد نقل «الشيخ الأكبر» معظم المفردات «ذات الدلالات النفسانية والعرفانية والاجتماعية والخُلقية إلى مستوى وجودي تنفصل فيه عن قيم الخير والجمال، لتعبر عن وجود كياني. مثلاً: الكمال لم يعد يومىء إلى تصور خلقي متعارف، بل يفيد جمعاً صفاتياً في كينونة. فالإنسان يعتبركاملاً، أو يقترب من الكمال، كلما جمع في كونه صفات مرتبته بغض النظر عن تقويمها عقلاً وشرعاً وعرفاً. كذلك (الفناء والبقاء) نظر إليهما التصوف الكلاسيكي على أنهما حالان نفسيتان روحيتان معينتان، نقلهما الشيخ الأكبر في مرحلة ثانية إلى صعيد الوجود لا بذاته بل بمثله، وهكذا انتقلت هاتان الكلمتان من ميدان الشعور والإحساس إلى ميدان الوجود العيني»[2]

إن الكلمة عند ابن عربي، بما هي مفتاح التأويل، أشبه بـ «المعراج»، فهي «لا ترتاح عنده في تحديد واحد، وإنما تتعدد في تيار يلوّنها بألوان متعددة، كل لون هو مرحلة من مراحل التجربة (. . .) فالكلمة (تعرج) من مضمون أدنى إلى مضمون أرقى، ثم إلى مضمون أعلى، لا تستقر في مضمون بل تتركه دوماً إلى مضمون أعلى دون أن تصل أبداً. كل ذلك بديناميكية جدلية خاصة تلتقط في كل مضمون ما يحمله في حناياه من بذور إلغائه. وهكذا إلى ما لا نهاية، لأنه: (ليس للترقي انتهاء)»[3].

وبفضل مقدرته اللغوية وبراعته في التأويل، فقد نسب إليه كتاب **التفسير**

---

(1) الحكيم، سعاد، (1981)، **المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة**، بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ص 15.

(2) المرجع نفسه، ص 18.

(3) المرجع نفسه، ص 19.

الصوفي للقرآن، لكنّ هناك من يشكك في هذه النسبة، لأن «لغته وشروحه وتأويلاته فيه ليست من نوع أسلوب وطريقة ابن عربي، ويذهب [مؤلِفُه] فيه مذهباً في التفسير تغمض فيه المعاني حد الإغراب»(1).

وتكاد «وحدة الوجود» أن تكون القاسم المشترك في الفكر الصوفي، بشكل عام، على أن ابن عربي استطاع، بفضل عبقريته اللغوية والتأويلية، أن يترقّى بهذه النظرية أو العقيدة إلى مراحل قصيّة في التأسيس النظري. وتتوسط «نظرية وحدة الوجود» شُعَباً ثلاثاً في مذاهب الصوفية، كما يقرر زكي مبارك الذي يعتبر أن الشعبة الأولى تتمثل في عاطفة الحب الإلهي، فيما تظهر الثالثة من خلال «حب الرسول». وفي اعتقاده أن الحب الإلهي «هو الذي جعل الصوفية لا يرون غير المعاني»، ما جعلهم ينشئون نظرية وحدة الوجود التي تتمثل في بعض وجوهها في «حنين الجزء إلى الكل، وهي وثبة جريئة في عالم المعقول (. . .)، إذ كان الصوفي الحق لا يهمه إلا الفناء في الله، فإن لم يكن فناءَ الجزء في الكل فهو فناء العاشق في المعشوق (. . .). وإنما نشأ حب الرسول عن وحدة الوجود، لأن من قالوا بهذه النظرية قرّروا أن محمداً عليه السلام هو أول مظهر للذات الأَحَدية، وأنه خاتم النبيين، وأول الأولين، وآخر الآخِرين، وأنه البرزخ بين الذات الأَحَدية وسائر الموجودات»(2).

ورغم أن نظرية أو عقيدة «وحدة الوجود» هي المذهب الذي يبني عليه ابن عربي وحدة الأديان، إلا أن ثمة من يشكك في ورود هذه العبارة في مؤلفات «شيخ الإسلام»، إذ إن نسبتها إليه تنطوي على «خطأ تاريخي من شأنه أن يوقع كتابات ابن عربي في التبسيط وسوء الفهم، وبالتالي إن شئنا فهم ابن عربي على نحو عميق، فعلينا أن ننحّي جانباً أي أفكار مسبقة حول مذهب وحدة الوجود»(3).

(1) الحفني، عبدالمنعم، (2006)، **الموسوعة الصوفية**، (ط 5)، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص 486.

(2) مبارك، زكي، (1938)، **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، (ج 1)، القاهرة: مطبعة الرسالة، ص 46-49.

(3) Chittick, William, "Time, Space, and the Objectivity of Ethical Norms: The Teachings of Ibn Al-Arabi", *Islamic Studies*, Vol. 39, No 4, 2000, p. 581. =

وإن لم يكن ابن عربي قال بهذا المذهب صراحة، وتهيّب من إعلانه كشكل من أشكال «التقية وإيثار السلامة من مكايد الناس»[1]، إلا أن كتبه، وبخاصة **الفتوحات المكية وفصوص الحِكم**، تتضمن إشارات «قَصَدَ أن تكون غامضة، ومدارها: أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، ومتكثّرة بصفاتها وأسمائها، ولا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، وهي قديمة أزلية لا تتغير، وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلتَ هي الحق، ومن حيث صفاتها وأسماؤها، أي ظهورها في أعيان الممكنات، قلتَ هي الخلق، فهي الحق والخلق معاً، والواحد والكثير، والقديم والحادث، والأول والآخر، والظاهر والباطن»[2].

وانشغل باحثون كثيرون، ليس فحسب في الكشف عن عدم ورود عبارة «وحدة الوجود» في أي من مؤلفات ابن عربي، وإنما في التمييز بين وحدة الوجود (Pantheism) كما تناولته الفلسفة الغربية، وتبناه مستشرقون كبار مثل نيكلسون وبلاسيوس، وتجلى في فلسفة ليبتنز واسبينوزا وديدرو، إذ يفسر الأخيران «الصلة بين الله والعالم باعتبارها تقوم على الضرورة السببية لحركة الطبيعة، وهو ما اصطلح عليه بـ (الطبيعة الطابعة) و(الطبيعة المطبوعة)، ويعني ذلك أن الله ماثل في الطبيعة وهو والعالم شيء واحد، وأن العالم خاضع (لضرورة الطبيعة الإلهية)»[3].

ومن شأن الإصرار على مطابقة وحدة الوجود بالمعنى الفلسفي الغربي، وما تعنيه في مذهب ابن عربي الذي ينظر إلى الحقيقة الوجودية على أنها واحدة في

= كما أعيد نشرُ الدراسة في:

Journal of the Iqbal Academy Pakistan, Vol. 45, No 4, October, 2004.

وكان وليام شتيك ألقى ضوءاً ساطعاً على تاريخ تعبير «وحدة الوجود» والمعاني المختلفة التي أسبغت عليه، في الباب الأول من كتابه:

Imaginal Worlds: Ibn Al-Arabi and the Problem of Religious Diversity, Albany: SUNY Press, 1994.

(1) **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، ص 48.

(2) **الموسوعة الصوفية**، ص 487.

(3) الكحلاوي، محمد، (2009)، **الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي**، بيروت: دار الطليعة، ص 117.

جوهرها وذاتها، أن يكون «بمثابة العائق الإبستمولوجي الذي يضيّق من آفاق قراءة نصوص ابن عربي وفهمها واستنطاقها في سياقات معرفية ووجودية، تؤسس لفكر خلاق ولقراءةٍ قاعدتُها الاختلاف»(1).

وفي مقام التأويل الصوفي للخطاب القرآني يتجلى جدل الظاهر والباطن، باعتبار أن المستوى الباطن هو الأساس الضروري الذي ينبني عليه المعنى الباطن، ولا وجود لهذا المعنى الباطن إلا من خلال المعنى الظاهر. وفي هذا السياق، يتناول هنري كوربان التأويل الرمزي الذي يرتبط بعالم الخيال الوجودي، أو ما يسميه العالم الوسيط الذي يتصل به خيال العارف، وهذا النمط من التأويل يعد قاسماً مشتركاً في فلسفة الشيعة والمتصوفة، فـ«التوكيد بأن كل ما هو ظاهر وحرفي يقابله شيء باطن وداخلي يشكل المطلب الكتابي الذي يوجد في أساس التشيّع باعتباره ظاهرة دينية. إنه الفرضية المركزية للباطنية والتأويل. وهي لا تشكك في صفة محمد باعتباره (خاتم الأنبياء والمرسلين): فدورة النبوة انتهت ولا ينتظر أحد شريعة جديدة. لكن النص الظاهر والحرفي لهذا الوحي الأخير يقدم شيئاً في عداد الوجود بالقوة. وهذا الإمكان يتطلب فعل أشخاص يترجمونه إلى الفعل، وتلك هي المهمة الروحانية للإمام وأهله. إنها مهمة من طبيعة تعلّمية. فوظيفتها تكمن في تعليم التأويل، وتعليم التأويل يعني الولادة الروحانية. وهكذا فإن الوحي النبوي قد انتهى، لكن لأنه انتهى فهو يتطلب أن تظل مبادرة التأويل، أي العقل الروحاني، مفتوحة»(2).

وما يبتغيه «العقل الروحاني» ويَنشُده هو بناء العلاقة بين «الديانة النبوية» والمذهب الصوفي. ولمّا كانت النبوة، بحسب أدونيس، هي الشريعة، والولاية هي الحقيقة، فإن «إدراك الحقيقة لا يتم استناداً إلى العقل أو النقل، لأن الحقيقة ليست في ظاهر النص، وإنما يتم عن طريق تأويل النص بإرجاعه إلى أصله والكشف عن معناه الحقيقي. والتأويل مرتبط بعارف يدرك المعنى الباطن، وهذا العارف هو

---

(1) المرجع نفسه، ص 121.

(2) كوربان، هنري، (2008)، **الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي**، (ط 2)، ترجمة: فريد الزاهي ألمانيا: منشورات الجمل، ص 93-94.

الإمام. (. . .) من هنا يعطي القول بالباطن للدين حركية لا تتناهى، لأنه يصبح في المنظور الإمامي تحركاً في اتجاه ما لا ينتهي»[1].

وفي تقريرها أن للوجود ظاهراً وباطناً، واعترافها بأن الوجود الحقيقي هو الباطن، ما استدعى فهم الخطاب القرآني فهماً جديداً، لم تعتمد الصوفية، في الوصول إلى الحقيقة، المنطقَ أو العقل، ولم تعتمد كذلك الشريعة، «وإنما اعتمدت ما اصطلحت على تسميته بالذوق، وهو الكشف المباشر الذي يتم عبر حال تتلبّس الصوفي فتبدل صفاته، وتقوده في حركة تتجاوز الشريعة إلى الحقيقة، متجهة نحو الكشف عن الله؛ جوهر العالم والفناء فيه. فالتصوف هو شوق الظاهر إلى الباطن، وهو حنين الفرع للأصل وعودة الصورة إلى معناها»[2].

وإذا كان العقل سبيلاً أساسياً، لدى المعتزلة، في فهم الخطاب القرآني وتأويله، فإن الذوق هو سبيل المتصوفة للوصول إلى الحقيقة، «وليس في الذوق حدود، وهو يتجاوز الأمر والنهي، لأنه هو البداية المستمرة التي تمحو كل أمر ونهي. حين يكون بين الحقيقة والشريعة، أو ينشأ بينهما تناقض، لأن الشريعة هي التي يجب أن تُؤوَّل بمقتضى الحقيقة، فالحقيقة هي الأساس. من هنا تؤكد التجربة الصوفية على أن الشريعة متطابقة مع الحقيقة، بالضرورة، إما بنصها الظاهر أو بمعناها الباطن»[3].

لكنّ حسين مروة لا يوافق على أن يكون الذوق والحدس هما قَوام الفلسفة الصوفية، بل العقل والمنطق. وما أَخْذُ المتصوفة ثنائيةَ الظاهر والباطن بالتأويل إلا من أجل «حل التناقض الشكلي الناجم عن قولهم بثنائية الشريعة والحقيقة، وهو ما نفح نظرية المعرفة الصوفية بعنصر ثوري»[4].

---

(1) أدونيس، (1982)، **الثابت والمتحوّل**، (ج 2)، (ط 3)، بيروت: دار العودة، ص 91.

(2) المرجع نفسه، ص 92.

(3) المرجع نفسه، ص 93

(4) برهومة، موسى، (2004)، **التراث العربي والعقل المادي**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 69.

وإن شئنا أن نضع مفهوم مروة للعناصر الثورية في فكر المتصوفة في سياقها التحليلي، فإننا سنوافقه على التقاطه ما هو مشترك بين الصوفية والإسماعيلية، لجهة «الاعتراف بالوجود الموضوعي للعالم المادي»، فضلاً عن «ثورية الرفض والتحدي للنظام الديني القائم»[1]، والتي تجسدت في «حلولية الحلاج» و«إشراقية السهروردي» و«وحدة الوجود» كما تجسدت في فلسفة ابن عربي.

وإن تكُ «ثورية» المتصوفة لم تتحول إلى تحقق فعلي وتجسّد مادي على أرض الواقع، إلا أنها، وبلغة أدونيس الذي عارضه مروّة، تجسدت كـ«خرق للشرعية الدينية»[2] على مستوى تأويلاتها المجازية في ما خصّ النظر إلى الله والإنسان والعالم، حيث اقترحت قراءة جديدة تواكب حركية المجاز والتأويل، «فالقراءة التي تصر على فهم النص حرفياً أو ظاهرياً لاغير، تتناقض مع طبيعة اللغة ذاتها، ذلك أن الحرفية قتل للغة، صورة ومعنى، عدا أنها قتل للإنسان وفكره. وفي هذا المستوى، يمكن القول إن النص هو تأويله. بتعبير آخر، لا مجاز أو لا تأويل في كل نص يراد منه الوصول، معرفياً، إلى وثوقيات نهائية، كالنصوص الدينية، والعلمية، والرياضية. والدينيون هم الأشدُ عداءً للمجاز. ذلك أنهم يهتمون بما يسمونه الحقيقة التي يبشّرون بها، وبوضوحها الكامل. والمجاز تخييلي، أي أنه في نظرهم باطل ولا معنى له»[3].

والتخييل، في الفكر الصوفي، ركن أساسي من أركان المعرفة، فبواسطته يمكن للعارف أن يخترق حُجب الوجود والوصول إلى باطن المعاني في عملية معراجية مرامها الكشف الذي لا يتأتى إلا عن طريق المجاهدة والعلم، وصولاً إلى المعرفة الحقة التي شرطها الشوق الناتج عن الذوق، و«إنك لن تنال الحقيقة إلا على قدر ما تشتاق وتحنّ (. . .ف) الصوفية قد جعلت من المعرفة عشقاً، أو نتاج عشق وهيام. والأهم من ذلك أن هذا العشق لا يتوجه إلى الجزئيات، بل إلى الحقيقة

---

(1) المرجع نفسه، ص 70-71.
(2) **الصوفية والسوريالية**، ص 144.
(3) المرجع نفسه، ص 145.

الكلية المتعالية التي تشمل (الحق والخلق)، (وصولاً إلى الإنسان الكامل) الذي هو آخر طور في أطوار الارتقاء الصوفي»[1].

والوجد، في اعتقاد ابن عربي، هو من مزايا العارف، فأهل الوجد «إنما هم في سماع من الحق في كل ناطق أو غير صوت، وما في الكون إلا ناطق، فهم متفرغون للفهم عن الله في نطق الكون، وسواء كان ذلك في نغم أو غير نغم، وبصوت أو غير صوت، فيفاجؤهم أمر إلهي وهم بهذه المثابة عن شهودهم أنفسهم وعن شهودهم أنهم أهل وجد وعن شهود كل محسوس، فإذا حصل لهم ذلك فذلك هو الوجد عند القوم، ولا بد لصاحبه من فائدة يأتي بها، فإن جاء بغير فائدة، ولا مزيد علم، فذلك نوم القلب من حيث لا يشعر»[2].

ويبوِّئ ابن عربي القلبَ منزلة كبرى، وهو هنا، بالقطع، يتحدث عن قلب العارف الذي يقول عنه، مستشهداً بكلام أبي يزيد البسطامي «(لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما حسّ به). . فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي الإلهي. فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل، بل يكون على قدره وشكله»[3].

ولئن بدا من كلام ابن عربي تخيلاً يربط تنزّل المعرفة الإلهية على القلوب اليقظة للعارفين، ولئن تجلت أخيلة ابن عربي في لبوس الإشارة والرموز، فمرد ذلك عائد، كما أشرنا من قبل على لسان زكي مبارك إلى مبدأ التقية، فإن للمنزع التخييلي عن المتصوفة، ولا سيما عند ابن عربي، علاقة «باتساع أفق المعرفة التي يصل إليها العارف ولا يجد في اللغة الوضعية العبارات الملائمة للتعبير عن هذه الحقائق، من

---

(1) يوسف سامي اليوسف، «ماهية الوعي الصوفي»، **المعرفة**، دمشق، ع 373، تشرين أول، 1994.

(2) ابن عربي، محي الدين، (1989)، **الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية**، (ج 2)، تقديم: محمد عبدالرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص 526.

(3) ابن عربي، محي الدين، (1946)، **فصوص الحِكَم**،(ج 1)، تقديم وتعليق: أبو العلا عفيفي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ص 120.

ثمّ يضطر إلى الستر رحمة بالعباد العاديين الذين لم يصلوا إلى هذه المعرفة»[1].

بيد أن أبا العلا عفيفي يضيف إلى ما تقدم من تعليلِ غموض أسلوب المتصوفة أن هؤلاء «قوم لا يتكلمون بلسان عموم الخلق، ولا يخوضون في ما يخوض فيه الناس من مسائل علم الظاهر، وإنما يتكلمون بلسان الرمز والإشارة، إما ضنّاً بما يقولون على ما ليسوا أهلاً له، وإما لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسونه في أذواقهم ومواجدهم»[2].

كما أن ابن عربي يظل، في تصوراته واستنتاجاته التي تكتنفها غلالة من الغموض والرموز والإشارات، معتصماً بالتذكير بأنه «لا يصدر في تصوراته الميتافيزيقية عن تأمل فكري، وإنما ينطق عن شهود قلبي، لإضفاء ضرب من اليقين العقدي على محصول فلسفي هو نتاج قريحة فكرية وثقافة دينية وفلسفية غنية قبل أن يكون ثمرة تجربة روحية شهودية ومعرفة لدنيّة غيبية»[3].

وأمكن لابن عربي، وهو يطلق خياله في تأمل صور الوجود ومراتبه، أن «يؤوِّل اللغة كما يؤوِّل الوجود، سيان عنده الاثنان لأنهما أصداء لعالم الغيب. ولقد أكد ابن عربي موازاة الوجود للقرآن، وأن كليهما لغة إلهية؛ لذلك يتساوى مظهر البرق الطبيعي، مع اسم المكان (برقة) أو (الأبرقين) في التأويل، ليشيرا معاً إلى معنى المشهد الذاتي أو التجلي والانكشاف، كما تتساوى أصوات الرعود، الظاهرة الطبيعية، مع الزمزمة، إخراج الصوت، ليحيلا معاً إلى مقام صوتي سماعي. إن اللغة عند ابن عربي تلجُ في الطبيعة، وتتحد معها، كما أن الطبيعة تلجُ في اللغة وتتحد معها أيضاً»[4].

وتحتاج المعرفة الخيالية التي يحصّلها العارف الصوفي إلى التأويل من أجل

---

(1) **فلسفة التأويل**، ص 271.

(2) **فصوص الحكم**، ص 15.

(3) بن الطيب، محمد، (2008)، **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي**، بيروت: دار الطليعة، ص 194.

(4) عودة، أمين يوسف، (1995)، **تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية**، عمّان: منشورات رابطة الكتّاب الأردنيين، ص 121.

فهم حقيقتها الثاوية، ومن أجل أن ننزِّهها عن أن تكون محض وهم. ولدى ابن عربي نلاحظ أن «ميتافيزيقا الخيال تستلهم ملامح عديدة من (الحكمة المشرقية) للسهروردي. إن قوة الخيال هي جوهرياً عضو التجليات الإلهية، لأنها عضو عملية الخلق، ولأن الخلق جوهرياً تجلٍّ. ولهذا فبمقدار ما أن الحق خالق لأنه أحب التعرّف إلى نفسه في المخلوقات التي تعرفه، فمن المستحيل القول بأن الخيال (وهم)، لأنه عضو وماهية ذلك التجلي، فوجودنا الظاهر هو ذلكم الخيال الإلهي، وخيالنا الخاص هو خيال في خياله»[(1)].

ولأن للخيال حقيقة باطنة، فمهمة التأويل أن يكشف عن الصورة المتجلية فيها، على ما يؤكد كوربان الذي يدعو ليس إلى تأويل عالم المنام وحده، وإنما عالم اليقظة، فـ «إذا كان العالم خلقاً متجدداً وتواتراً للتجليات، وإذا كان من حيث هو كذلك خيالاً وتجلياً، وإذا كان من ثمَّ بحاجة للتأويل، فذلك الخلق الجديد، الذي لا تدركه الحواس، يجعل في نهاية المطاف العالَم خيالاً يكون بحاجة إلى التأويل مثله مثل الأحلام. والعبارة المنسوبة إلى النبي القائلة (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا) تجعلنا نفهم أن كل ما يراه بنو البشر في حياتهم الدنيا هو من نفس طبيعة الرؤى المشهودة في الأحلام»[(2)].

ويقيم كوربان قراناً بين التناظر والتأويل وهو يعاين البعد المزدوج للموجودات، فيقرر بأنه «لأن ثمة الخيال، فثمة التأويل، ولأن ثمة التأويل، فثمة الرمز، ولأن ثمة الرمز فثمة بعدان للموجودات. إن هذا الإدراك المتميز يظهر في كل الثنائيات الاصطلاحية التي تميز تصوف ابن عربي: الحق والخلق، اللاهوت والناسوت، الرب والعبد..»[(3)].

والتأويل بهذا المعنى يتجلى كـ«منهج فلسفي عام يحكم فكر ابن عربي على مستوى الوجود والنص القرآني معاً، إذ هما في الواقع وجهان لحقيقة واحدة.

---

(1) **الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي**، ص 241- 242.
(2) المرجع نفسه، ص 263.
(3) المرجع نفسه، ص 263.

والصوفي المتحقق هو القادر على القيام بهذا التأويل بحكم أنه تجاوزَ آفاق الوجود الخيالي الظاهر وتلقى العلم الباطني النصي الذي لا احتمالَ فيه بوجه من الوجوه»[1].

إن الموازاة التي يقيمها ابن عربي بين الخطاب القرآني والوجود «موازاة انطلوجية وجودية بقدر ما هي أيضا معرفية؛ لأن أساس الوجود والقرآن معا هو (العماء = النفس الإلهي)، الذي ظهرت فيه أعيان صور الموجودات، كما ظهرت فيه حروف اللغة التي تشكلت منها الكلمات الإلهية (. . .) من هذا المنطلق لا يصبح القرآن مجرد نص لغوي تاريخي تتحدد دلالته وفقاً لقواعد وأصول موضوعية في بنية اللغة العربية؛ فالعربية ذاتها مجرد مظهر ومجلى للغة الإلهية. القرآن كلام الله، والوجود كلام الله ذاته»[2].

وهكذا يتجلى أن مبحث التأويل الذي جذره المجاز قد تطور في التراث العربي الإسلامي ونضجت مفاهيمه وأساليبه وأشكاله التعبيرية. كما أنه كرس قراءة جديدة للخطاب القرآني تتخطى القراءة التقليدية، لكنها لا تتجاوز المنازع الإيمانية، ولا ترمي إلى ذلك أبداً، بل كان هدف المجاز على الدوام خدمة الخطاب القرآني، وتوفير بنية لفهم كثافة الرموز والإشارات والاستعارات التي يتضمنها الخطاب.

وكانت هذه الضرورة، أي توفير مقومات الفهم، تزداد إلحاحاً كلما اتسعت رقعة الإسلام، وكلما دخلت جيوش الفتح أراضيَ لا يتكلم أهلوها العربية، مما جعل المجاز، بما هو نظام لتأويل الخطاب القرآني، أمراً لا مندوحة عن الاعتصام بتجلياته، على الرغم من التنازع الشديد على احتكار الحقيقة الدينية، وتضييق آفاق الفهم للخطاب القرآني، والاكتفاء بالتفسير الحرفي لمعاني القرآن، حيث تمكن القائلون بهذا المبدأ من فرض سيطرتهم على المرجعية اللغوية والفكرية بواسطة السلطة السياسية التي تمكنت من كبح التأويلات العقلية لدى المعتزلة، وردعت التأويلات الذوقية الحدسية لدى المتصوفة، وضيقت فسحة المجاز، وعطلت وظيفته الاستبطانية التأملية للنص والكون والوجود.

---

(1) فلسفة التأويل، ص 230.

(2) أبو زيد، نصر حامد، (2006)، **نقد الخطاب الديني**، (ط 3)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 241.

التأويل والفلسفة

شُغل الفلاسفة المسلمون، كما شُغل المعتزلة والمتكلمون والمتصوفة والفرق الفكرية والسياسية، بالتأويل، وكسَوا سجالاتهم حوله برداء فلسفي ارتقى في النظر إلى هذه الإشكالية العميقة في التراث العربي الإسلامي، وجعلوها، في أغلب الأحيان، وجهاً من وجوه التوفيق بين الشريعة والفلسفة بما يخدم النص الديني ويعظّم ثراءه.

وإن كان بعض الفلاسفة لم يتخطَّ، في جدله حول مبدأ تأويل الخطاب القرآني، ما كان ناقشه واختصم حوله المعتزلة والمتصوفة وأهل الكلام، إلا أن فلاسفة كالكندي وابن سينا وابن رشد، قدموا تصورات تندرج في سياق التأويل العقلي البرهاني، وهو تأويل مال إلى التجريد الذهني، وتوسل بأدوات استنباطية، وأسهم، بالتالي، في تطور مفهوم المجاز، ونضوجه وصيرورته تأويلاً ذا سمات ترقى، أو تحمل بذور نظرية تأويلية بائنة الملامح والأركان.

ومن بين الفلاسفة الذين عُنوا بالتأويل، أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي (ت في حدود 260هـ) الذي كان قريباً من المعتزلة، لكنه لم يكن منتسباً إلى مذهبهم، رغم اشتراكه معهم في أغلب المسائل الكلامية، وفي مقدمتها تنصيب العقل حكماً في مختلف القضايا، ومن ضمنها تأويل النص الديني، حيث طبق رؤيته في التأويل على آيات من القرآن الكريم.

وفي مبدأ التوحيد المعتزلي، الذي يُعدّ أحد الأركان الخمسة لدى المعتزلة الذي سموا «أهل التوحيد والعدل»، يذهب الكندي إلى تقرير أن «الله وِحدةٌ محض، هو الواحد بحق، في حين أن الأشياء واحدة بالمجاز، وتستمد وحدتها منه»، إذ يترتب على ذلك تنزيه واستبعاد أي نزعة تشبيهية عن الله، وهو تماماً ما فعله المعتزلة. لكنّ الكندي أضفى بعداً أعمق على فكرة التنزيه، حيث يؤكد: «إنه الفاعل الحقيقي، في حين أن ما عداه منفعل»، وبهذا يحيد الكندي عن دائرة التأثير الأرسطي الذي يجعل، المحرّك الذي لا يتحرك، العلة الغائية، فلا يتدخل في الكون، وإنما تتحرك الأشياءُ بحكم شوقها إليه[1].

---

(1) **من رسائل الكندي**، (2006)، تقديم وتعليق: محمود بن جماعة، تونس: دار محمد علي للنشر، ص 8.

وفي مسألة حدوث العالم، يذهب الكندي، مع المعتزلة، وبخلاف أرسطو القائل بقدم العالم، إلى تأكيد أن «الله علة تامة للعالم». لكنّ الكندي فهم قول المعتزلة بكون الله العلة التامة للعالم، على أن الله علة مبدعة، إذ راح الكندي يميز بين «نوعين من (الفاعل)، تبعاً لنوعين من (الفعل)، الفعل الحقيقي الأول، أو (الإبداع)، ويعرّفه بأنه (تأييسُ الأيْسات عن ليسَ)، وفاعله هو الفاعل بالحقيقة، والفعل الحقي الثاني وهو (أثر المؤثّر في الموثَّر فيه) وفاعله بالمجاز»[1].

لكنّ هذا القول لا يعني أن تمايز الفعل هو الذي يؤدي إلى تمايز الفاعل، «بل إن تمايز الفاعل بالحقيقة عن الفاعل بالمجاز هو أساس ذلك التمايز. الفاعل بالحقيقة ينجز فعله دون أن ينفعل، أي (من غير أن يتأثر هو بجنس من أجناس التأثر). أما الفاعل بالمجاز فإنه يقوم بفعله نتيجة انفعاله بفاعل سابق عليه، وبالتالي فإن كل ما سوى الله فاعل بالمجاز، (الأول منها ينفعل، فينفعل عن انفعاله آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى ينتهي إلى المنفعل الأخير منها)»[2].

الله، إذاً، هو المبدع الحقيقي للعالم، وكل ما سواه من المبدعين المنفعلين بإبداعه هم مبدعون مجازيون. وينقل الكندي هذا التمييز، بين الحقيقة والمجاز، من مستوى الفعل أو العلة والمعلول، إلى مستوى النظر إلى نظام الكون، وبذلك ينفصل «فيلسوف العرب» عن الأفلاطونية المحدثة، ويقطع الصلة مع فكرة صدور الله عن العالم بالفيض. ولتعزيز فكرته في مبدأ الخلق (الإبداع) من عدم، يؤوِّل الكندي قوله تعالى، في الآية 82 من سورة يس، ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾، من غير أن يكون الله محتاجاً أن يخلق العالم من طينة سابقة، مثلما هي حال الإيجاد والإبداع البشريَّيْن.

ويقترح الكندي تأويلاً للوجود يستمد مصادره من طريقين، الأولى الطريق الإنساني، والثانية الطريق الإلهي. وعن طريق المعرفة الإلهية، يقدر البشر على

---

(1) البدور، سلمان، (2006)، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، عمّان: دار الشروق، ص 33-34.

(2) المرجع نفسه، ص 34.

التوصل إلى معرفة الوحي الذي يصلهم من خلال الأنبياء. ويؤوِّل الكندي المعرفة الإلهية والمتنزَّلة على الأنبياء بأنها تفيض عليهم بالإلهام الإلهي، وعن طريق الوحي بلا تكلف، وبلا حيلة بشرية من جانبهم. وتكون هذه العلوم الإلهية التي يتلقاها الأنبياء، بخلاف العلوم الإنسانية التي تحتاج بحثاً ومكابدة، ميزةً لهم «وأحد خوالجهم العجيبة، أعني آياتهم الفاصلة لهم من غيرهم من البشر، إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخطير، من علم الجواهر الثواني الخفية، وإلى علم الجواهر الأولى الحسية وما يعرض فيها»، كما يقول الكندي(1).

بيْد أن الكندي، الذي سعى إلى تأسيس العقيدة على المعرفة العقلية، يقرّ بأن فهم الخطاب النبوي ليس مغلقاً أمام أفهام البشر، بل هو في متناول كل من يملك عقلاً وعلماً بالدين، بحيث يتمكن من التوصل إلى فهم مقاصد الوحي وتأويله، على ما يتطلبه ذلك من وعي بعلوم اللغة وإحاطة بفنونها وميزاتها اللغوية والبلاغية.

وفي رسالة «الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل» يقرن الكندي معرفة الخطاب النبوي «بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حُرم صورة العقل، واتّحد بصورة الجهل»(2)، وبالتالي فإن المصدر الإلهي للمعرفة يتسنى للإنسان من خلال الأنبياء الذين يحوزون المعرفة عبر الوحي «بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق»، ويقوم البشر «من ذوي الدين والألباب» بتأويل هذه المعرفة واستبطانها من خلال العقل الذي يُدرك الحقائق العميقة، وكذلك من خلال الحس.

وفي جوابه عن سؤال تلميذه أحمد بن المعتصم بالله في الرسالة السابقة حول شرح الآية السادسة من سورة الرحمن ﴿وَٱلنَّجۡمُ وَٱلشَّجَرُ يَسۡجُدَانِ﴾، يقدم الكندي تأويلاً فلسفياً عقلياً لمعنى السجود، يبتعد فيه كثيراً عن التفسير التقليدي. ويستعين بالتحليل اللغوي النحوي والبرهاني لفكرة السجود المتمثل في ملامسة الجبهة

---

(1) الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحق، (1950)، **رسائل الكندي الفلسفية**، (ج1) رسالة «في كمية كتب أرسطوطاليس وما يُحتاج إليه في تحصيل الفلسفة»، تحقيق: محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، ص 372.

(2) المرجع نفسه، ص244

للأرض، ليرتفع إلى المعنى التأويلي لمفهوم السجود الذي تقوم بها أجرام لا تملك كفين ولا ركبتين، فيرى أن هذا السجود هو وجه من وجوه الطاعة والخشوع والخضوع لمشيئة المبدع، وإذا ما سجدت الأجرام تتبعها أجرام ثانية وسماوات أخرى في سلسلة، لا تنتهي، من الامتثالات لمؤيِّس الأيسات عن ليس.

والمعرفة، عند الكندي، تبدأ من القريب المحسوس (الأدنى) لتنتهي إلى المعقول اليقيني (الأعلى)، أي من المحسوس إلى المعقول إلى الغيبي، في سلم تصاعدي. ورغم إقراره بأن الحواس هي طريق المعرفة الأولى للبشر، إلا أن الكندي يجعل طبيعة المعرفة المتحصَّلة عن طريق الحواس مقرونة بالشخص المدرِك وبالموضوع المدرَك، لأن المعرفة الحسية، في نظره، متقلبة وغير ثابتة «لتحركها وتفاضلها كمّاً وكيفاً، كمّاً بالأكثر والأقل، وبالتساوي وغير التساوي، وكيفاً بالشبيه وغير الشبيه والأشد والأضعف»[1]، وبالتالي فإن تحصيل المعرفة، حتى في مستواها الحسي الأدنى، يتطلب مقدرة تختلف حدودها بين شخص وآخر، كما تختلف، بين نفس وأخرى، قدرة التخيل أو القوة المصوِّرة، التي تتوسط بين الحس والعقل.

ويعوّل الكندي على القوة المصوِّرة أكثر من القوة الحسية، لأن الأولى تعرض ما تدركه على نحو مجرد متقن، بخلاف الحس الذي يعتوره الشواش و«الكدر والعوج»، فالقوة المصورة «تقدر أن تركب الصور، فأما الحس فلا يركب الصورة، لأنه لا يقدر على أن يمزج الطين ولا أفعالها، فإن البصر لا يقدر على أن يوجدنا [يجعلنا نتخيّل] إنساناً له قرن أو ريش، أو غير ذلك مما ليس للإنسان في الطبع، ولا حيواناً من غير الناطق ناطقاً (. . .) فأما فكرنا فليس بممتنع عليه أن يتوهم الإنسان طائراً أو ذا ريش، وإن لم يكن ذا ريش»[2].

إن التأويل، لدى الكندي، ظل يقوم على الاهتمام بسلامة المعاني من النواحي المنطقية، بحيث تكون منسجمة مع النظر العقلي. وكان لجوؤه إلى تأويل الآيات القرآنية جزءاً من مسعاه إلى التوفيق بين الوحي والعقل، وبالتالي الكشف عن

---

(1) المرجع نفسه، رسالة «في الفلسفة الأولى»، ص 107.
(2) المرجع نفسه، رسالة «في ماهية النوم والرؤيا»، ص 299–300.

التناقضات الظاهرية بين الفلسفة والحقائق الدينية، اعتماداً على عَدّه «علم الربوبية» جزءاً من الفلسفة، فضلاً عن تقريره، الذي لم يَحِد عنه، بأن واجب العقل البحثُ، وتأويل ما جاء به الشرع، وما تضمنته النصوص الدينية، وبالتالي تأويل الوجود وَفقاً لآيات الله المبثوثة فيه.

وبعد أن يستوفي الكندي حدود معرفة الخطاب النبوي، ينفذ إلى أحوال النفس الإنسانية، ويفسّر تقلباتها ويحاول أن يكشف أسرارها، كما تبين من خلال حديث الكندي عن الأحلام والرؤى وماهية النوم، وما يستبطنه الإنسان في لاوعيه، وهو تأويل للرموز يعتمد، فضلاً عن النظر الفلسفي، التحليل النفسي.

أما أبو علي الحسين ابن سينا (ت 428هـ) فإن التأويل عنده يشمل جوانب نفسية ومنطقية وبلاغية تلتئم جميعها في تقديم تصور أوسع للتأويل البرهاني الذي يمكّن القوة المصوِّرة من جسْر الهوَّة بين الحسّ والتجريد، سعياً إلى إدراك الماهية الإلهية، والحقائق المجردة. وبهذا تتوحد المتخيلة مع العقل، فإذا كانت الشريعة، في شخص النبي، تتوسل بالمتخيلة في الوصول إلى معرفة حقائق، فإن الفيلسوف يتوسل بالعقل في الوصول إلى الحقائق ذاتها.

وفي باب التأويل، الذي يتوسل الوجوه المنطقية، فإن ابن سينا يجرد النظر إلى الحدود والرسوم، حينما يقرر أن الرسم ينبغي أن يكون «بخواص وأعراض بيّنة للشيء»، فربما كان البيّن عند شخص خفيّاً عند آخر، فرسم المثلث، مثلاً، بحال الزوايا لا يكون إلا للمهندس، مع أن ذلك ربما لا يكون ذلك متحصِّلاً للمهندس إلا «بحسب الاسم دون الماهيّة»، لأن المهندس «ما لم يعرف حقيقة المثلث لا يمكن أن يعرف حال زواياه، فكما كان من الحدود حدودٌ شارحة للاسم، وحدود دالّة على المهيّة، فكذلك الرسوم»[1]، وهذا التأويل التجريدي لفكرة الرسوم والحدود يتقاطع مع الشروط التي تحدّث عنها الكندي كمقدمة ضرورية لمن يتنكّب الخوض في العلم والمعرفة، أي أن يكون حائزاً على المهارات التي تجعله قادراً

(1) ابن سينا، أبو علي حسين بن عبدالله، (ب.ت)، **الإشارات والتنبيهات**، (ج 1)، شرح محمد بن الحسن الطوسي، ومحمد ابن أبي جعفر الرازي، قم: نشر البلاغة، ص 104.

على إدراك المعاني والهيئات، كما يدرك المهندس صورة المثلث بزواياه التي تكون منطبعة في ذهنه. ومع ذلك فإن ابن سينا يؤكد أن وجود المعنى في الأعيان مغاير لوجوده في الذهن.

ويؤكد ابن سينا، في سياق جهده التأويلي لإثبات وجود الله وعلمه وصفاته وخلقه العالم، أن الموجودات صادرة عن ذات الله بمقتضى ذاته، وأن الله خلق العالم مختاراً، وأن ذات البارئ خيرٌ محض، وهو يعقل ذاته، ويعقل أنه تصدر عنه هذه الأشياء، فيعرف خيريّتها ووجه الحكمة فيها. ويؤوِّل (الشيخ الرئيس) قوله تعالى في الآية الثالثة من سورة الحديد ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ بأن الله هو «الفاعل وهو الغاية، فغايته ذاته، ولأن مصدر كل شيء عنه، ومراجِعه إليه»[1].

ورغم اتفاقه مع الكندي، ذي النزعة الاعتزالية، في ما يتعلق بأن العالم مُحدَث وليس قديماً، إلا أن ابن سينا ينتقد طريقة المعتزلة في تنزيه الله، وإثباتهم أنه ليس بجسم، بحسب ما خيّلت لهم براهينهم، لأنهم، لما جاءوا إلى تفصيل أحوال الله، شبّهوا أحواله وأفعاله بأحوال الإنسان. والسبب في ذلك، كما يقول ابن سينا، «أنهم لم يعرفوا خواص ما ليس بجسم، وكانوا يثبتونها له، بل ثبّتوا له أحواله [و] تبعوا فيها الوهم بواسطة المحسوسات، ثم قاسوا إليه أحوال المحسوسات، فلم يقدروا على أن يوفوه حقه في المجد والعلوّ»[2]. كما ينتقد ابن سينا آراء المعتزلة في القدرة والاختيار والعلم، وسوى ذلك.

وتتضح جهود ابن سينا في التأويل العقلي البرهاني، الذي لا يخلو أحياناً من مسحة صوفية، في رسالته «في إثبات النبوّات وتأويل رموزهم وأمثالهم»، إذ يميل إلى تأويل الأسماء والمعاني، فيرى أنه إذا كان كل فاضل يسود المفضول ويرأسه، فإن «النبي يسود ويرأس جميع الأجناس»، فيما اعتبر الوحي «إفاضة»، وأن للملائكة أسماءَ مختلفة لأجل معانٍ مختلفة. كما أن الرسالة النبوية تهدف «لصلاح عالميْ البقاء والفساد علماً وسياسة، والرسول هو المبلّغ ما استفاد من الإفاضة المسمّاة

---

(1) ابن سينا، **أبو علي حسين بن عبدالله**، (2008)، **كتاب التعليقات**، تحقيق وتقديم: حسن مجيد العبيدي، دمشق: دار التكوين، ص 300.

(2) المرجع نفسه، ص 308.

وحياً على عبارة استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة، والعالم العقلي بالعلم»[1].

ولا غرو، بحسب ابن سينا، أن يكون كلام النبي «رمزاً وألفاظه إيماءً، وكما يذكر أفلاطون في كتاب **النواميس** أن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل من الملكوت الإلهي»[2]، لذلك يشرع ابن سينا في تأويل بعض الآيات القرآنية في ضوء هذا التصور للخطاب الإلهي، كما تنزّل، موحى، إلى النبي، فيحلل تحليلاً فلسفياً الآية 35 من سورة النور التي يقول فيها تعالى ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾.

ويعتبر ابن سينا أن النور في الآية السابقة «اسم مشترك لمعنيين: ذاتي ومستعار. والذاتي هو كمال المشفّ من حيث هو مشفّ كما ذكر أرسطاطليس، والمستعار على وجهين: إما الخير وإما السبب الموصل إلى الخير. والمعني ههنا هو القسم المستعار (بكلا) قسميه، أعني الله تعالى خيراً لذاته، وهو سبب لكل خير، كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي: وقوله (السموات والأرض) عبارة عن الكل، وقوله: (مشكاة)، فهو عبارة عن العقل الهيولاني والنفس الناطقة، لأن المشكاة متقاربة الجدران، جيدة التهيؤ والاستضاءة، لأن ما يقارب الجدران كان الانعكاسُ فيه أشد والضوء أكثر، وكما أن العقل بالفعل مشبّه بالنور، كذلك قابِلُه مشبّه بقابله وهو المشفّ، وأفضل المشفات الهواء، وأفضل الأهوية هو المشكاة»[3].

والمعاني الرمزية، التي تكتنفها المشكاة، تتمثل في «العقل الهيولاني الذي نسبتُه إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور، والمصباح عبارة عن العقل المستفاد بالفعل، لأن النور، كما هو كمالٌ للمشفّ - كما حدَّ به الفلاسفة -

---

(1) ابن سينا، أبو علي حسين بن عبدالله، (2006)، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، (ط 2)، تحقيق: حسن عاصي، بيروت: دار قابس، ص 97-98.

(2) المرجع نفسه، ص 98.

(3) المرجع نفسه، ص 99.

ومُخرجٌ له من القوة إلى الفعل. ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولاني كنسبة المصباح إلى المشكاة»[1].

ويمضي ابن سينا في تأويل عبارة (في زجاجة) من الآية السابقة، فيضرب مثلاً على توسط المصباح والمشف بالتوسط ما بين العقل الهيولاني والعقل المستفاد، فكما بين الأخيرين مرتبة متوسطة، فإن ثمة ما يتوسط بين المصباح والمشفّ، وهو «المسرجة». أما تشبيه الزجاجة بالكوكب الدري، فعلامة على أن الزجاجة من النوع الصافي الذي يشفّ، لا المتلون.

ويشير ابن سينا، في تأويله لعبارة «يوقد من شجرة مباركة زيتونة» إلى أن المقصود بها القوة الفكرية، التي هي موضوعة ومادة للأفعال العقلية، كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج. وأما المقصود بـ«لا شرقية ولا غربية» فيشير إلى الجهات، إذ «الشرق في اللغة حيث يُشرق منه النور، والغرب حيث فيه يُفقَد النور»[2].

وتشمل تأويلات ابن سينا الفلسفية للخطاب القرآني، الآية 17 من سورة الحاقة، إذ يقول تعالى ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾، إذ يروح «يفكك» المعنى إلى وحداته اللغوية الصغرى، فيرى أن العرش هو «نهاية الوجودات المبدعة الجسمانية»، فيما أجمع «الحكماء المتشرعون على أن المعنيّ بالعرش هو هذا الجرم»، وقالوا إن الفلك يتحرك بالنفس «حركة شوقية»، حيث يقسم ابن سينا الحركات، التي تحيل إليها دلالات الآية، إلى ذاتية وغير ذاتية، والذاتية إلى طبيعية أو نفسية. أما الحَمْل فله وجهان، واحد بشري كالحجر المحمول على ظهر الإنسان، والثاني طبيعي كالقول إن الماء محمول على الأرض، والنار على الهواء، و«المقصود بالحمل الوارد في الآية السابقة هو الحمل بالمعنى الثاني». وتشير كلمة «يومئذٍ» إلى الساعة ويوم القيامة، فيما اجتمع المتشرعون على أن «ثمانية» تشير إلى ثمانية أفلاك هم الملائكة. و«الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت، والحي الناطق الغير ميت يسمى مَلَكاً، فالأفلاك تسمى ملائكة»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 99.
(2) المرجع نفسه، ص 100.
(3) المرجع نفسه، ص 101.

ويتأوّل ابن سينا معاني العقاب والثواب والجنة والنار، اعتماداً على أن على النار صراطاً صفتُه أنه أحدُّ من السيف وأدقُ من الشَّعر، ولن يدخل أحد الجنة حتى يجوز عليه، فمن جاز عليه نجا، ومن سقط عنه خسر، فيقسم العوالم إلى ثلاثة: حسي، وخيالي (وهمي)، وعقلي. فالعقلي مقام الجنة، والوهميُّ النار، والحسي هو عالم القبور. ويشبّه الوهم بالصراط الدقيق الصعب الذي يفصل الجنة عن النار، فإن اجتازه الكائن «بلغ عالم العقل، فإن وقف فيه وتخيّل الوهم عقلاً، وما يشير إليه حقاً، فقد وقف على الجحيم، وسكن في جهنم، وخسر خسراناً مبيناً»[1].

وتتقاطع تأويلات ابن سينا لمعاني الخطاب القرآني مع ما يمكن تسميته «الجهود التنظيرية» للتفريق بين اللغة الإبداعية واللغة العادية، إذ إن الأولى تُحدِث تغييراً في المباني اللغوية، مما يمنحها خصيصة لحرف المعاني عن معناه التداولي المألوف.

ويرى ابن سينا أن التغيير هو أن يُعبَّر عن المعنى بغير لفظه، بحيث يَقْصد بالتغيير «الصور القائمة على علاقة المقارنة أو الإبدال كالتشبيه أو الاستعارة، إذ يقول ابن سينا (واعلم أن القول يَرشُق بالتغيير. والتغيير هو أن لا يستعمل كما يوجبه المعنى فقط، بل أن يستعير، ويبدل، ويشبه)»[2].

وفي تطبيقه رؤيته في تأويل الشعر، يرى ابن سينا أن التخيل الشعري يختلف في المعنى الواحد بعينه بحسب الألفاظ التي تكسوه، ويؤكد أن المعنى الشعري المشبع بالأخيلة، والخارج عن مألوف اللغة العادية ومجراها الطبيعي، هو «الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط عن أمور، من غير روية وفكر واختيار، وبالجملة تنفعل له انفعالاً نفسانياً»، فإذا تمكّن الشعر من أن يُحدِث إثارة تخييلية، فقد حقق الشعر غرضه وغايته واكتسب قيمته[3].

ويدعو ابن سينا إلى تخيّر الألفاظ بحسب مواضعها، بحيث لا تُستعمل الألفاظ المجازية والمستعارة، أو ما يسميها «الوحشية» في المواضع الواضحة المعاني والتي

---

(1) المرجع نفسه، ص 103.

(2) **نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد**، ص 202.

(3) **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عن العرب**، ص 157.

تدركها الأفهام، وهو يميز بين المجاز في المفردات، والمجاز في التراكيب، «فالمجاز في المفردات كإطلاق النور على الهداية، والنظر على الفكر، وفي المركبات كقوله تعالى واسئل القرية، والاستعارات في المفردات [كإطلاق] ذنب السرحان على الصبح الأول، وفي المركبات كقوله تعالى واخفض جناحك. والألفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهوراً، ويكون بحسب قوم وقوم، ويقابلها المعتادة. والوحشيّة هي التي تشتمل على تركيب يتنفّر الطبع عنه، ويقابلها العذبة، وإذا اجتمعت الغرابة والوحشية في لفظ فقد سَمُج جداً. واستعمال أمثال هذه الألفاظ في التعريفات قبيح»(1).

وعندما بزغ، في قرطبة بالأندلس، نجم أبو الوليد، محمد بن أحمد بن رشد (ت 595هـ) كان السجال حول التأويل قد بلغ المشرق والمغرب، واتسعت رقعته وحدته أكثر مما كان عليه الحال زمنَ الكندي وابن سينا، رغم أن الأول دفع ثمن اتفاقه وبعضَ آراء المعتزلة، فيما اتهم الثاني بتضمين فلسفته تأويلات باطنية شيعية من وحي الفكر الإسماعيلي.

وحينما كان التيار السني المناوئ للتأويلات العقلية للخطاب القرآني يتمدد، ويروّج لأفكاره التي تتهم الفلاسفة بالكفر، وتؤلّب الناس عليهم، كما هدَفَ إلى ذلك أبو حامد الغزالي في كتابه **تهافت الفلاسفة**، كان ابن رشد يمثل التيار النقيض الذي يرى أن النظر العقلي في شؤون الشريعة لا يتصادم مع الدين، أو يتعارض مع مبادئه الإيمانية، مؤكداً أن الحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة.

وينبري ابن رشد في كتابه **تهافت التهافت** للرد على ما سمّاه «أقاويل» الغزالي، وبيان «قصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان»(2)، وخروجها عن الحقائق الكامنة في النصوص الدينية، مؤكداً أن العلماء المجتهدين يخطئون، وأن وظيفة الفلسفة نشدان الحق والحقيقة.

بيْد أن **تهافت التهافت** لا يكشف عن رأي ابن رشد المعلن والمفصّل في

(1) **الإشارات والتنبيهات**، ص 103-104.

(2) ابن رشد، أبو الوليد، محمد بن أحمد، (2006)، **تهافت التهافت**، تقديم وتعليق: صلاح الدين الهواري، بيروت: المكتبة العصرية، ص 43.

التأويل وقوانينه، حيث خاض في هذا الأمر، في كتابيْه **فصل المقال**. . **والكشف عن مناهج الأدلة**. . وأثبت أن التأويل موضوع للاجتهاد، وليس موضوعاً للإجماع، وأن النظر البرهاني في الشريعة لا يضاد الشرع، بل يوافقه ويشهد له، على اعتبار أن الشريعة حقٌّ والفلسفة حق أيضاً، والحق لا يضاد الحق.

ويقترح ابن رشد التأويل حلاًّ، إذا خالف النظرُ البرهاني الظاهرَ الذي نطقت به الشريعة. ويعرّف التأويل بأنه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عدِّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[1].

وما دام النظر البرهاني لا يقود إلى ما يخالف الشرع، وإن خالفه فمن شأن التأويل أن يحسم هذا النزاع، وما دام الفقيه يفعل الأمر ذاته حينما يتصدى للاجتهاد في الأحكام الشرعية، فلا مبرر منطقياً، كما يرى ابن رشد، أن يوسم المؤوّلون بأنهم خرقوا الإجماع الشرعي، وبالتالي، أن يقطع الغزالي بكفرهم، لأن «في الشرع أشياءَ قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها، وأشياء على تأويلها، وأشياء اختلفوا فيها، فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله؟»[2].

واعتماداً على منهجه الجدلي الأرسطي المنابع، يمضي ابن رشد في دحض حجج الداعين لإخراج المؤوّلين من نطاق الشرع، فيقرر أن الإجماع متعذِّر إلا في الأصول الشرعية. أما ما عداها فإنه «ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني معلوماً أشخاصهم ومبلغ عددهم،

---

(1) ابن رشد، أبو الوليد، محمد بن أحمد، (1997)، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تقديم وتحليل: محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 97.

(2) المرجع نفسه، ص 99.

وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقلَ تواتر، ويكون مع هذا كله قد صحّ عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر أو باطن، وأن العلم بكل مسألة يجب ألا يكتم عن أحد»[1].

إن ابن رشد يقطع بعدم القدرة على تحقق إجماع في القضايا الشرعية التي لا تطاول الأصول، ما دام أن للشريعة ظاهراً وباطناً، وهو ينتقد في الوقت ذاته الذين يطالبون بالإجماع، فيما هم يقررون أن في الشرع أشياء باطنية لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس، حيث يورد ابن رشد ما رواه البخاري «عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: حدثوا الناس بما يعرفون. أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟»[2].

ويشدد ابن رشد على أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق. وإن لهذه الغايات طرقاً معرفية عديدة، بعضها لا يصح إفشاء التأويل فيه بين الناس الذين صنّفهم ابن رشد إلى ثلاثة أصناف، الأول ليس من أهل التأويل أصلاً، «وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب»، (. . .) وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة. وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة[3].

ويعزو ابن رشد دعوته إلى عدم التصريح بالتأويل للجمهور، إلى أن ليس في مِكنة هؤلاء جميعاً إدراك التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة المتحصلة لدى أكثرهم، فضلاً عن أن التأويل «يتضمن شيئاً من إبطال الظاهر وإثبات المؤوَّل. فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤوَّل عنده، أدّاه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة»[4].

ويصف ابن رشد التأويل الصحيح بأنه الأمانة التي حُمِّلها الإنسان فحملها، وأشفق منها جميع الموجودات. ويرى أن إفشاء التأويلات أدى إلى نشوء الفرق

---

(1) المرجع نفسه، ص 99-100.
(2) المرجع نفسه، ص 100.
(3) المرجع نفسه، ص 118.
(4) المرجع نفسه، ص 119.

وتمزُّق الناس، حيث ينتقد ابن رشد الخوارج والمعتزلة والأشاعرة والمتصوفة، والغزالي، وغيرهم ممن أوقعوا الناس «في شنآن وتباغض وحروب، ومزّقوا الشرع، وفرقوا الناس كلَّ التفريق (لأن طرق هؤلاء) التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص: أما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأما مع الخواص فلكونها إذا تُؤمّلت وُجدت ناقصة عن شرائط البرهان، وذلك يقف عليه بأدنى تأمل مَن عرف شرائط البرهان»[1].

ويشير ابن رشد إلى احتكار الحقيقة التي زعم كل فريق من المتأولين أنه يحوزها، وأنه ينطق بما أراد الله. ويُشبّه مَن أوّل شيئاً من الشرع وزعم أن ما أوّله هو ما قصد الشرع، وصرح بذلك التأويل للجمهور، بمن «أتى إلى دواء قد ركّبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر، فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الأعظم، لرداءة مزاج كان به ليس يعرض إلا للأقل من الناس، فزعم أن بعض تلك الأدوية التي صرّح باسمه الطبيب الأول في ذلك الدواء، العام المنفعة، المركب، لم يُرِدْ به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان أن يدل بذلك الاسم عليه. وإنما أريد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة. فأزال ذلك الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم، وجعل فيه بدله الدواء الذي ظن أنه قصده الطبيب. وقال للناس: هذا هو الذي قصده الطبيب الأول. فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوّله عليه هذا المتأوِّل، ففسدت به أمزجة كثير من الناس. فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركب، فراموا إصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول، فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الأول، فجاء ثالث فتأوّل في أدوية ذلك المركب، غير التأويل الأول والثاني، فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعيْن المتقدمين. فجاء متأوِّل رابع فتأوَّل دواءً آخر غير الأدوية المتقدمة، فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الأمراض المتقدمة. فلما طال الزمان بهذا المركب الأعظم وسلّط الناسُ التأويل على أدويته، وغيّروها وبدلوها، عرضَ

(1) المرجع نفسه، ص 122.

منه للناس أمراض شتى، حتى فسدتْ المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس»[1].

وفي تطبيقات منهجه في التأويل على الخطاب القرآني، يتحدث ابن رشد عن دليلين أساسيين يثبتان وجود الله، من خلال طريقتين: «الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها (العناية)، ولنسمِّ هذه دليل العناية. والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسمِّ هذه دليل الاختراع»[2].

ويدلل ابن رشد على الآيات القرآنية المنحصرة في دليليْ العناية والاختراع والتي تُنبّه إلى وجود الله، بما ورد في الآية السادسة من سورة النبأ ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا * وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾، أو الآية الحادية والستين من سورة الفرقان ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا﴾، أو الآية الرابعة والعشرين من سورة عبس ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ﴾، ومثل ذلك كثير في القرآن، حيث إن جميع الموجودات في الكون موافقة لوجود الإنسان، كما يقول ابن رشد، وأن هذه الموافقة «هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق (مصادفة)»، فالوقوف على السبب الذي من أجله خلقت هذه الموجودات، والحكمة من وجودها هو إنما من أجل العناية بالإنسان[3].

وأما الآيات التي تضمنت دلالة الاختراع، فمثل قوله تعالى، في الآيتين الخامسة والسادسة من سورة الطارق، ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ﴾، أو قوله في الآيات (17– 20) من سورة الغاشية ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾، أو قوله تعالى في الآية الثالثة والسبعين من سورة الحج ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ

---

(1) ابن رشد، أبو الوليد، محمد بن أحمد، (2001)، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأمة**، (ط 2)، تقديم وتحليل: محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 149–150.

(2) المرجع نفسه، ص 118.

(3) المرجع نفسه، ص 118–120.

فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ﴾، مما يعني أن «هاهنا مُوجِداً للحياة ومُنعِماً بها، وهو الله تبارك وتعالى. وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر، أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا، ومسخرة لنا. والمسخَّر المأمور مخترَع من قبل غيره ضرورة»[1].

وثمة آيات تجمع دلالتيْ العناية والاختراع، وهي الأكثر في القرآن، مثل قوله تعالى في الآيتين الحادية والعشرين والثانية والعشرين من سورة البقرة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ۞ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾، إذ يلاحِظ ابن رشد أن في قوله تعالى ﴿ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا﴾ تنبيهاً على دلالة العناية، أما دليل الاختراع فيكمن في الآية ﴿ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾، وهذه الآيات بمجموعها يمكن أن يدركها الجمهور لاسيما المبنية منها على علم الحس، «وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع»[2].

ورغم دعوته إلى النظر إلى القرآن لتبيّن الأدلة على وجود الله وعظمته وقدرته، إلا أن ابن رشد لا يني يؤكد أن ما أصاب الناس من تمزق، بسبب تعارض التأويلات، يحتاج إلى وضع قانون للتأويل يَحكم عمليات النظر إلى النصوص الدينية كي لا تقع فريسة أهواء من يتحكمون بها ويوجهونها لأسباب سياسية وأغراض أيديولوجية، حيث انبرى للتأويل من لم يتأهل لهذا العلم، فأحدث فيه اضطراباً، وهو أمر يعده ابن رشد جهلاً بمقصد الشرع وتعدياً عليه، وإضراراً بالحكمة والشريعة معاً، مثلما فعلت الفرق المتخاصمة على احتكار معنى الخطاب الإلهي ومغزاه، أو مثلما فعل الغزالي بإفشاء التأويل للجمهور، «فطمّ الوادي على القرى»[3].

وعند ابن رشد أن عدم إفشاء التأويل للجمهور «ليس له معنى آخر غير شجب

(1) المرجع نفسه، ص 119.
(2) المرجع نفسه، ص 122.
(3) المرجع نفسه، ص 150.

ممارسة الدين في السياسة»[1]، كما يقول الجابري الذي يدحض الدعاوى القائلة بأن ابن رشد يوفّق بين الدين والفلسفة، إذ يبيّن الجابري أن «مقصد ابن رشد كان شيئاً آخر: إنه يؤكد فعلاً على توافق وعدم تعارض الشريعة الإسلامية مع الفلسفة- وهذا غير «التوفيق»- ولكنه يركز على قضية أساسية عنده وهي أن التعارض قائم فعلاً بين الخطاب البرهاني الذي تعتمده الفلسفة، والخطاب الجدلي السفسطائي الذي اعتمدته الفرق الكلامية التي لم يكن هدفها بناء الحقيقة، وإنما التأثير في الخصم، وهدم آرائه ومعتقداته، وهذا أدى إلى تشتيت شمل الأمة والملة، وإلحاق الأذى بالشريعة والحكمة»[2].

وينتقد (أبو زيد) دعوة ابن رشد إلى عدم إشاعة التأويل، ومطالبته «بسجن (التأويل) البرهاني داخل دائرة الخاصة، بحيث لا تتجاوزهم، ولا تصل إليها عقول العامة»[3]. ويرى أن «فيلسوف قرطبة» قد وقع في شراك الغزالي، من حيث أراد أن يتصدى له، وأنه قدم تنازلات للغزالي، حينما راح ينتقد، بقسوة، الأشاعرة والمعتزلة والمتكلمين بصفة عامة. ويعزو (أبو زيد) تلك التنازلات أو ما يسميها «الترضيات» إلى «الضغوط التي يمارسها خطاب الغزالي، خاصة بعد أن ساد وسيطر في المشرق، وبدأ يمارس ضغوطه في المغرب على خطاب ابن رشد. إنها ضغوط (المركز) على (الهامش)، فكيف يمارس (الهامش) فعاليته تحت وطأة تلك الضغوط؟»[4].

لقد كانت «ضغوط الغزالي»، التي استهدفت محاصرة الفلاسفة والمتكلمين وأهل النظر العقلي، تتويجاً لانتصار التيار السُنّي، الذي كان الغزالي رأس حربته، والذي يعتمد التفسير الحرفي للخطاب القرآني، وينتسب إلى «السلف الصالح» أو «أهل السنة والجماعة»، أو ما يمكن تسميتهم «المحافظين» الذين وقفوا ضد التأويل بالمقدار نفسه الذي وقفوا فيه ضد منطق أرسطو وعلومه، وناهضوا الفلسفة والمشتغلين بها، وحاربوا الاستنباطات الذهنية أو البرهانية.

---

(1) المرجع نفسه، ص 76.
(2) المرجع نفسه ،ص 7-8.
(3) **الخطاب والتأويل**، ص 53.
(4) المرجع نفسه، ص 42.

إن ما يمكن نعته بـ«عقل الماضي» قد انتصر على العقل التأويلي والنظر الفلسفي للخطاب القرآني، لأن عقل الماضي يمثل سلطة لها فقهاؤها وأذرعها وبطشها وخطابها الذي يروق بتبسيطيته المُخلة للعوام، ويعمل على تجنيدهم لمواجهة الكفر والملاحدة، ممن خرجوا عن السياق التأويلي الظاهري للنصوص الدينية.

لقد أضحى التأويل عملية سياسية هدفها فرض تصوّر محدد لفهم الخطاب القرآني، وغالباً ما كان هذا التصور المعيَّن موائماً لتطلعات السلطات السياسية التي تريد أن تستعين من القرآن بالآيات التي تؤبّد بقاءها في الحكم، وتخدم مصالحها، وتبرّر أعمالها، وتسبغ القداسة على ممارساتها اليومية.

وبعد أن تأوّل بنو أمية الخطاب القرآني بما يعزز سلطانهم، جاء العباسيون فتبنوا أفكار المعتزلة، وفرضوا تصوراتهم التي قضت بالقول بخلق القرآن وما نجم عن ذلك من عنف طاول العلماء والفقهاء ممن ناوؤوا التأويل المعتزلي، ولم تكن محنة أحمد بن حنبل- الذي أصر على موقفه بقدم القرآن- إلا عنواناً بارزاً لتلك المرحلة العاصفة من الحكم العباسي أيامَ المأمون والمعتصم والواثق.

وما إن انقلبت موازين السياسة، وتبدلت وجوه السلطة حتى تحوّل المعتزلة إلى ضحايا في جولات الصراع المستمر حول التأويل. واتخذ الصراع أشكالاً دموية طاولت، فضلاً عن المعتزلة، المتصوفة، والخوارج، والشيعة، والفلاسفة كالكندي وابن سينا، وكذلك ابن رشد الذي طلب الخليفة أبو يوسف المنصور (ت 595هـ) تشكيل لجنة من الفقهاء لدراسة آرائه، فتوصلت إلى نتيجة قضت بالحكم عليه بالمروق، والخروج عن أصول الشريعة والدين، واتهامه بالزندقة.

ولئن كان يُنظر إلى ابن رشد على أنه يمثل تيار العقلانية في التراث العربي الإسلامي، فإن مآل هذا التيار، من خلال المأساة التي حاقت برائده، كان التقهقر، إذ دخل التأويل نفقاً معتماً، وسيطرت النظرة الأحادية المطلقة للدين والسياسة والمجتمع، وحوصرت التعددية، وقُمع الاختلاف، وكان المتضررَ الأكبر في هذا الصراع الطويل والمرير الشريعةُ ذاتُها، لأن النظر إلى خطاباتها ظل قاصراً عن تمثّل

المعاني المجازية الكثيفة الرمزية، والتي لا يمكن فهمها وتدبّرها إلا بالنظر العقلي والاستبطان التأويلي الذي يجعل الخطاب القرآني مفتوحاً أمام القراءات المتعددة التي تحافظ على الحيوية الإيمانية، وتقرّب المعاني القرآنية من مدارك البشر على اختلاف الأزمنة وتلاحُق العصور.

الفصل الثاني

مرجعيات التأويل الحديثة والمعاصرة

أبان الفصل الأول عن مرجعيات التأويل في التراث العربي الإسلامي في الحقول المعرفية المختلفة، سواء أكانت مرجعيات هذه الحقول، عقلية مثلما هي الحال عند المعتزلة، أم حدسية ذوقية مثلما هي عند المتصوفة، أم برهانية كما عند الفلاسفة كالكندي وابن سينا وابن رشد.

ونوّه الفصلُ ذاته بنضوج مفهوم المجاز وسموقه إلى مستويات تجعل من الممكن النظر إليه، من حيث هو يشكل لبنة أساسية في سياق تطور مفهوم التأويل في التراث العربي الإسلامي، لا سيما وأن المجاز فتح أفقاً واسعاً أمام سائر العلوم البيانية والقرآنية لتنصهر في أتون البحث عن معنى يجدّد فضاءات النصوص والخطابات الدينية، وفي طليعتها الخطاب القرآني.

ولم يكن ليتم النظر إلى مرجعيات التأويل في التراث العربي الإسلامي، بمنأى عن النظريات الأدبية واللغوية والمناهج النقدية الحديثة والمعاصرة، وهو أمر تجلى، على نحو بيّن، في منهجية نصر حامد أبو زيد لدى شروعه في قراءة جهود المعتزلة والبحث عن الاتجاهات العقلية في التفسير الديني، وكذلك في بحثه عن التأويل الحدسي والرمزي في تجربة المتصوفة وممثلها الأبرز ابن عربي الذي يرى (أبو زيد) أن التأويل عنده منهجٌ عام يحكم فكره على مستوى الوجود والنص القرآني معاً.

كما أبان الفصل الأول عن مقاربات (أبو زيد) للجهود البلاغية التي قدمها عبد القاهر الجرجاني، وبخاصة توقه إلى بلورة خطاب للغة يحدد طبيعة التعبير وآلية إنتاج العبارة بما هي وحدة أساسية من أبنية التفكير، كما أظهر ملامح التأسيس

المُحكم لبناء نظام لغوي يتعدى النطاق الوظيفي للنحو، ويرنو - عند سيبويه- إلى تحديد معايير التفكير، ومقاصد الكلام، وآليات الفهم.

ويدعو (أبو زيد) إلى «تأويل علمي» للدين يعمل على «تأسيس تاريخية» لبنية الخطاب الإلهي، وكشف طبيعة القراءات الأيديولوجية للنص، ورفع الغطاء عن جذور التأويل الأيديولوجي والديني في الثقافة العربية والإسلامية، بفضل قراءة تحليلية نقدية تتوسل، بالدرجة الأساسية، بمنهجية تحليل الخطاب، وتفيد من مناهج السيميولوجيا، فضلاً عن الإفادة من مناهج الألسنية والأسلوبية وعلم السرد، وسواها.

ويؤكد (أبو زيد) أن العلوم، نقلية كانت أم عقلية، قديمة كانت أم حديثة، هي مجردُ أدوات للتأويل لا بد من استيعابها في إطار المنهجيات الحديثة.

وتحتل اللغة في مشروع (أبو زيد) التأويلي موقعاً مركزياً، فهي القاعدة الأساسية التي يعتمد عليها (أبو زيد) في تأكيد تاريخية النص وإنسانيته. وهو يعتقد أن الواقع التاريخي والاجتماعي هو المتغيّر المستقل، لا النصوص التي يرى أنها لا تحمل عناصر جوهرية ثابتة، إذ لكل قراءة جوهرها الذي يتجلى في النص. ويشاء (أبو زيد) أحياناً أن يُطلق على منهجه «منهج القراءة السياقية».

ومن شأن قراءة كهذه لزمن نزول الوحي، على سبيل المثال، أن تكشف عن مجمل السياق التاريخي الاجتماعي لتلك الفترة المفصلية من عمر الدعوة الإسلامية، كما تستطيع تلك القراءة أن تكشف عن زمن ما قبل الوحي على الصعد كافة. ويرى (أبو زيد) أن منهج القراءة السياقية يعزز الرؤية إلى «سياق ترتيب النزول، وهو السياق التتابعي للوحي، وهو سياق مغاير لترتيب تلاوة السور والآيات في المصحف الشريف. (ويتبع هذا المستوى) سياق (السرد)، وهو يمثل السياق الأوسع الذي يحيط بما يُظنُّ أنه أمر أو نهي تشريعي، كأن يَرِد في سياق قصصي، أو وصفاً لأحوال أمم سابقة، أو في سياق الرد على الطاعنين أو المهاجمين أو الساخرين من القرآن ومحمد، سواء أكانوا من مشركي مكة، أم كانوا من أهل الكتاب»[1].

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، (2007)، **دوائر الخوف**، (ط 4)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 202-203.

ولا تعترف «القراءة السياقية» بتأويل واحد أو مطلق أو نهائي، فهي بتعدد زوايا النظر إلى النص أو الخطاب تقترح قراءات متعددة. ولهذا التعدد علاقة بتنوع الخلفيات الفكرية والثقافية والأيديولوجية للقارئ، فضلاً عن تعقّد الحقب التاريخية التي تتوجه إليها القراءة السياقية. ويزداد هذا التعقد، كما يقول (أبو زيد)، في مجال النصوص الدينية، حيث «تصبح هذه المستويات المتعددة والمعقدة للقراءة مجالاً خصباً يفضي إلى الخوض في منظومة من العلوم تتبلور من خلالها آليات القراءة. هكذا أفضى الخوض في تأويل الكتاب المقدس في تاريخ الثقافة الأوروبية إلى بلورة نظرية التأويل -الهيرمنيوطيقا (Hermeneutics) التي تمّ نقلها من مجال دراسة النصوص الدينية إلى مجال دراسة النصوص الأدبية في النظرية النقدية المعاصرة»[1].

ويرى (أبو زيد) أن «الهرمنيوطيقا» فتحت آفاقاً جديدة من النظر إلى دور المفسر، أو المتلقي في تفسير العمل الأدبي والنص عموماً. ويذهب إلى أن الهرمنيوطيقا الجدلية عند الفيلسوف الألماني هانز جورج غادامير تُعدّ، بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، «نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب، فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن»[2].

وفي بحثه الموسوم بـ«الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص»، يصرّح (أبوزيد) بأن اهتمام المعنيين بالهرمنيوطيقا بعلاقة المفسر بالنص هو ركيزة أساسية فيها، لأن هذه العلاقة «أُهملت إلى حد كبير في الدراسات الأدبية منذ أفلاطون حتى العصر الحديث»[3]. وظلت هذه العلاقة الحيوية مهمَلة «حتى في الواقعية الاشتراكية التي عالجت الزوايا المتعددة للمعضلة علاجاً حاسماً، مستفيدة دون شك من كل الإنجازات الأصيلة للنظريات التي سبقتها. ورغم ما في مقولاتها الأساسية - خاصة مقولة الجدل- من أساس صالح للنظر إلى علاقة المفسر بالنص، فإن هذا الجانب

(1) أبو زيد، نصر حامد، **النص والسلطة والحقيقة**، ص 122.
(2) أبو زيد، نصر حامد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص 49.
(3) المرجع نفسه، ص 13.

ظل - على مستوى الوعي النقدي - مهمَلاً أو غائماً في أحسن الأحوال»[1].

ولا يفصل (أبو زيد) بحثه في التأويلية عن اعتقاده بحاجة الثقافة العربية والإسلامية لهذا المنهج، لجهة فك الاشتباك بين العلاقة الثلاثية الملتبسة: (المؤلف، والنص، والناقد أو المفسر) أو (القصد، والنص، والتفسير)، وهي علاقة ألقت بظلالها الكثيفة، ولا تزال، على النزاع حول امتلاك حقيقة النص الديني، والخطاب القرآني، على وجه التعيين.

وقد أفضى ذلك النزاع إلى بروز تيارين أحدهما يدعو إلى «التفسير بالمأثور»، وهو تيار أهل السنّة والسلف الصالح الذين كانوا يرومون الوصول إلى فهم موضوعي للخطاب القرآني، والآخر أهل «التفسير بالرأي» أو بالعقل الذين وُسموا بالخروج على النص والملة والإجماع، بل وجرى إقصاؤهم وتكفيرهم، وثمة مَن قضى نحبه على مذبح تلك الإشكالية التي ما انفك النزاع حولها دائراً محموماً حتى هذا الأوان.

بيْد أن ذلك كله لا يُغني عن إثارة الأسئلة الملحة التي من شأن البحث عن إجابة عنها وضعُ الثقافة العربية الإسلامية، بكل مكوّناتها، في أفق الحضارة الإنسانية المعاصرة، وهي أسئلة من قبيل: «كيف يمكن الوصول إلى المعنى (الموضوعي) للنص القرآني، وهل في طاقة البشر، بمحدوديتهم ونقصهم، الوصول إلى (القصد) الإلهي في كماله وإطلاقه؟!»[2].

ويتفق (أبو زيد)، مع طيف واسع من مفكرين عرب ومسلمين ينتسبون إلى فضاء التفكير الحداثي في الفكر الإسلامي المعاصر، في الإحساس بضرورة تأسيس معرفة جديدة بالتراث الذي يفهمه محمد أركون بأنه «ليس فقط عبارة عن كلِّ مكتَنِزٍ بالشهادات التي خلّفها أولئك الذين مسّتهم روحُ الوحي عبر التاريخ، وإنما هو عبارة عن خلق جماعي يصنعه، أو يشارك في صنعه كل أولئك الذين يستمدون منه هُويتهم، ويساهمون في إنتاجه باستمرار»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 17.

(2) المرجع نفسه، ص 15.

(3) أبي نادر، نايلة، (2008)، **التراث والمنهج بين أركون والجابري**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص 562.

وتقتضي معرفة التراث، الذي يعرّفه محمد عابد الجابري، بأنه «كل ماهو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد»[1] أن نحوز على مجموعة من الأدوات المنهجية لنلج بالتراث إلى الحداثة، ونعمل على استنباتها في تربة وعينا النقدي.

وكانت الهرمنيوطيقا، أو التأويلية، من بين الأدوات المنهجية التي سعى الفكر العربي الحديث والمعاصر أن يتوسل بها لقراءة الخطابات التراثية، وفي مقدمتها الخطاب القرآني، والسنة النبوية.

الجذور الفلسفية الغربية للهرمنيوطيقا

يعود فضل الارتقاء بالتأويل ووضع أسس نظرية ومفهومية له، إلى المفكر الألماني فردريك شليرماخر (1768- 1834). بيد أن جهود شليرماخر التأسيسية اعتمدت، أو ترافقت مع جهود تأسيسية أخرى قام بها فريدريك شليغل (1772- 1829) الذي شُغل بالكشف عن إشكالية الفهم الذاتي، التي تجد جذورها الرومانسية في الروح الحضارية للعصر اليوناني، أي في التراث الفني والأدبي للعصر التأسيسي. «لكن هذا الفهم الذاتي قد يجد في سبيله عوائق اللافهم، لأن ترجمة محتوى الروح الحضارية للعصر اليوناني تبدّل من مسار القصدية والمعنى. فما كان ممكناً في العصر التأسيسي يصبح مستحيلاً في عصر الأنوار وعكسه. فثمة، إذاً، إزاحة في الدلالة الأصلية أو ما يسمّى في الأدبيات المعاصرة «التحوير» أو الخيانة: الترجمة هي خيانة، لأنها لا تستهدف المعنى الأصلي، بل تعمل على تحويره واحتكاره، ممّا يولد حالة اللافهم تجاه العصر التأسيسي. بتعبير آخر، الفهم هو عدم إدراك جوهر الماضي المتجسّد في قوالبه النصية والتراثية»[2].

وعلى خطى شليغل، سيعمل شليرماخر على البحث عن أسباب عدم الفهم التي تمّيز كل ذات واعية، فإذا كان التأويل هو الرجوع إلى المصادر الأولى لإدراك

(1) المرجع نفسه، ص 55.

(2) محمد شوقي الزين، «مدخل إلى تاريخ التأويل (الهيرمينوطيقا)»، **التسامح**، عُمان، عدد 7، صيف 2004 م.

القصدية والمعنى الأصلي، فإن هذا الرجوع يتعثّر لأسباب نفسية وموضوعية منها إشكالية المسافة الزمنية بين الحاضر والماضي، وإشكالية الاحتكار الأيديولوجي للدلالة الأصلية، لاسيما في ما يتعلق بتأويل النصوص المقدّسة.

لكن ما يميز الاثنين، أن شليرماخر تقدم خطوة إلى الأمام، حينما راح ينقل مصطلح الهرمنيوطيقا من دائرة الاستخدام اللاهوتي، ليضعه في فلك عملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص.

وتقوم تأويلية شليرماخر على أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ، «وبالتالي فهو يشير - في جانبه اللغوي - إلى أهمية اللغة بكاملها، ويشير - في جانبه النفسي - إلى الفكر الذاتي لمبدعه. والعلاقة بين الجانبين - في ما يرى شليرماخر - علاقة جدلية»[1].

ويتبوأ الجدلُ موقعاً مركزياً في أطروحة (أبو زيد) التأويلية، وهو جدل متأتٍ من نزوعه إلى تمثّل الأطروحات النظرية للمادية التاريخية، وتبني منهجها في غالبية الأحيان، لاسيما ما يتصل بأسبقية الواقع على النص، واهتمامه بالشروط التاريخية والاجتماعية والاقتصادية لإنتاج الظاهرة اللغوية، وربطه الظواهر الثقافية والسياسية بجذورها الأيديولوجية والطبقية، وانتصاره للمهمشين، وهو ملمح أصيل في فكر (أبو زيد) وفي مقارباته النقدية والتحليلية، سيجري تعميق النظر فيه في الفصل التالي من هذه الدراسة.

وتجد تأويلية شليرماخر، على وجه الخصوص، أفضلية لدى (أبو زيد) الذي يصر على أن يستضيء بأقباسها المعرفية من أجل سبر أغوار التراث النصي العربي الإسلامي، إذ يعترف بأنه كلما تباعد تاريخ تلقي الوحي، وكلما تقدم النص في الزمن، ازدادت غلالة الغموض التي تكتنفه، وبالتالي لا بد من وضع قواعد للفهم من أجل تجنب سوء الفهم والقراءة.

وفي تصديه لهذه الإشكالية، ينهد شليرماخر إلى وضع قواعد للفهم، محدّداً شرطين، أو موهبتين يحتاج المفسر للنفاذ بفضلهما إلى معنى النص: «الموهبة

(1) **إشكالية القراءة وآليات التأويل**، ص 20.

اللغوية، والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية»[1]، ولا بد من أن تتضافر الموهبتان معا من أجل أن تتحقق عملية الفهم، أو ما يسميه غادامير «قدرة الفهم»، مميِّزاً بينها وبين «قدرة التفسير» بغية تطوير فن حقيقي للفهم لا يصرف النظر عن صعوبات الفهم وإخفاقاته، ولا يتحاشى الخوض فيها باعتبارها غير جوهرية. لهذا يعرّف شليرماخر التأويلية بأنها «فن تجنب سوء الفهم»[2].

ولا يبدو غادامير متفقاً، إلى حد بعيد، مع شليرماخر في أن يضع، في كفة واحدة، فهمَ النصوص الأدبية، وسواها من النصوص الدينية التليدة، ويرى غادامير أن هناك «مهمة خاصة عندما يتعلق الأمر بجَسْر مسافة زمنية طويلة، وشليرماخر يدعو عملية الجَسْر هذه (التماهي بالقارئ الأصلي). غير أن عملية التماهي هذه، أي الإنتاج اللغوي والتاريخي للشبيه، هي بالنسبة إليه شرط مثالي مسبق لفعل الفهم فقط، فعل لا يتمثل في التماهي بالقارئ الأصلي، إنما يتمثل في أن يضع المرء نفسه على مستوى المؤلف نفسه، وبذلك يتكشف النص عن تجلٍّ فريد لحياة المؤلف. فمشكلة شليرماخر ليست مشكلة غموض تاريخي، إنما هي غموض الأنت»[3].

هذا الغموض الذي لفت إليه شليرماخر يحاول فيلهلم دلتاي (1833 - 1911) أن يجرده من معناه السيكولوجي، إذ يرى ديلتاي أن التأويلية تبدأ من المعلوم في التجربة الحياتية لتنفذ إلى المجهول، فهي تنطلق من «الأنا» لتغوص في «الأنت» بالمعنى العام للتجربة المَعيشة. إن ديلتاي يركز على تجربة الحياة، وعلى دور المفسر، في عملية الفهم، وهو في نظر (أبو زيد) أمر مهم سنجد آثاره في تأويلية كل من مارتن هيدغر (1889 - 1976) وغادامير، لكن ديلتاي يُغفل الخصوصية النوعية للأدب حينما يتعامل معه مثل أي نتاج فكري إنساني. كما أن «إهدار ذاتية المبدع لحساب التجربة الإنسانية يوحّد بين تجربة مبدع وتجربة مبدع آخر، طالما أن

---

(1) المرجع نفسه، ص 21.

(2) غادامير، هانز جورج، (2007)، **الحقيقة والمنهج**، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس (ليبيا): دار أويا، ص 271.

(3) المرجع نفسه، ص 279.

كلتيهما تعبير عن تجربة (الحياة). ولكن علينا أن لا ننسى أن ديلثي[1] فيلسوف من فلاسفة الحياة يحاول جاهداً أن يقيم أساساً موضوعياً مختلفاً ومنهجاً مختلفاً للعلوم الإنسانية في مواجهة إخضاعها - على أيدي الفلاسفة الوضعيين - لموضوعية ومناهج العلوم الطبيعية»[2].

وينشئ (أبو زيد) رابطة مشتركة بين ديلتاي وهيدغر قوامها «إهدار ذاتية المبدع»، فإذا كان الأول ضحى بهذه الذاتية لمصلحة «تجربة الحياة»، فإن الثاني فعل ذلك من أجل «التجربة الوجودية»، حينما أنكر «فكرة الوعي الذاتي كأساس لنظرية المعرفة في الفلسفة الغربية، وأراد أن يؤسس نظرية ظاهرية في المعرفة أقامها على أساس وجودي. وفي هذا التأسيس الوجودي للمعرفة اعتبر أن الفهم والوجود أمران مترابطان أو موحدان»[3].

ولئن كان ديلتاي وهيدغر مشترِكيْن، في إهدار ذاتية المبدع، فإن هيدغر أيضاً يشارك غادامير في رفض الوظيفة الدلالية للغة التي لا تشير إلى الأشياء، إذ إن الأشياء «تُفصح عن نفسها من خلال اللغة. وفهمنا لنص أدبي لا يعني فهم تجربة المؤلف، بل يعني فهم تجربة الوجود التي تفصح عن نفسها من خلال النص»[4].

ورغم أن غادامير يقر بأن التاريخ ليس وجوداً مستقلاً، في الماضي، عن وعينا الحاضر، وأن الإنسان يعيش في إطار التاريخية، ما يعني أن «فهمنا للتاريخ لا يبدأ من فراغ، بل يبدأ من الأفق الراهن الذي يعتبر التاريخ أحد مؤسساته الأصلية»، إلا أن (أبو زيد) يعتبر أن تأويلية غادامير، تُضارع تأويلية سابقيْه هيدغر وديلتاي،

---

(1) يرد اسم ديلتاي في كتابات نصر حامد أبو زيد «ديلثي»، كما يرد اسم شلايرماخر «شليرماخر»، كما يرد اسم غادامير «جادامر»، وهيدغر«هيدجر» ويترجم باحثون اسم هانز جورج غادامير «هانس غيورغ غادامير» كما ورد في مراجع الفصل الأول، وهو أمر يثير اللبس والارتباك، لذا ربما يكون هناك تباين بين بعض الأسماء التي نستخدمها، وبين الأسماء ذاتها حينما ترد داخل اقتباسات. وما يزيد التشويش أن باحثين (ومنهم نصر حامد أبو زيد) يستخدمون مصطلح «السيميوطيقا» (بالياء بعد السين)، ومن دونها «السميوطيقا» في كتاب آخر!

(2) **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص 30.

(3) المرجع نفسه، ص 36.

(4) المرجع نفسه، ص 42.

إذ جعلت دور المبدع يتلاشى، ويغدو هامشياً بعدما أغفلت تاريخيته الزمانية والمكانية.

وبالتالي، فإن التاريخية عند غادامير وهيدغر «تعني تراكماً لخبرة الوجود في الزمن، ولا تعني التاريخية المشروطة بالوجود المادي لجماعة إنسانية في ظروف اقتصادية واجتماعية محددة. إن التاريخية - هنا - تاريخية مثالية متعالية، وفكرة الجدل التي يقوم على أساسها الفهم عند جادامر هي جدلية مثالية هيجلية (. . .) ولكنها تحتاج لتأسيس هذا الجدل على أساس مادي يضيف لنظرية الفن في الواقعية الاشتراكية جدلية علاقة الناقد - كموقف من الواقع مصاغٍ في شكل مذهب نقدي - بالنص الأدبي أو العمل الفني»[1].

ولا تخفى إفادة (أبو زيد) من المناهج التأويلية لدى كل من شليرماخر وديلتاي وهيدغر وغادامير، فهؤلاء- على تباين تأثيراتهم- تركوا بصمات على المنهجية التأويلية التي توسل بها (أبو زيد) في قراءة الخطاب الديني، والقرآني منه بوجه خاص، فالأول أرسى قوانين تأويلية للحيلولة دون الوقوع في سوء الفهم لدى التعاطي مع النصوص الدينية، ناقلاً التأويل من الدائرة اللاهوتية إلى فضاء النصوص الأدبية والفلسفية، والثاني قدم منظوراً للتفسير أو الفهم الذاتي يقوم على معايشة الأحداث الاجتماعية، وأكد أن الإنسان كائن تاريخي، فيما صاغ الثالث التأويلية على أسس فلسفية، وجعل الفهم شكلاً من أشكال الوجود في العالم، وأضحى الإنسان وحده هو الذي يمتلك العالم، كما شدد على أن الأحكام الوجيهة هي التي ترتبط بتسويغات منهجية واضحة. وأما الرابع فراح يكتشف المشترَك في مختلف أنماط الفهم، ويؤكد أن الوعي التأويلي لا ينبثق إلا في ظل ظروف تاريخية محددة، ولا يتحقق إلا من خلال اللغة.

وإن ظل (أبو زيد)، رغم إفادته من هؤلاء، يشكو من إهدار الدور الفعال والأساسي للمؤول في عملية تناول النصوص والخطاب، وكذلك غياب الاهتمام بالمنهج - كما هو الحال عند غادامير - فلقد وجد ضالته لدى مفكرين معاصرين

(1) المرجع نفسه، ص 43-44.

حاولوا، كما فعل شليرماخر، أن يؤسسوا نظرية تأويلية في تفسير النصوص. ومن بين هؤلاء الإيطالي إميليو بيتي (1890 - 1968) والفرنسي بول ريكور، والأميركي إيريك دونالد هيرش.

ويستوقف (ابو زيد) في فلسفة ريكور اهتمامه بتفسير الرموز، ملاحِظاً أنه يفرّق بين طريقتين للتعامل مع الرموز، تقوم الأولى على التعامل مع الرمز باعتباره نافذة نطل من خلالها على عالم من المعنى، والرمز، في هذه الحالة، وسيط شفاف ينمّ عما وراءه، وهي طريقة يمثلها رودلف بولتمان (1884 - 1976)، والثانية تلك التي يمثلها سيغموند فرويد (1856 - 1939) وكارل ماركس (1818 - 1883) وفردريك نيتشه (1844 - 1900)، وهي التعامل مع الرمز بوصفه حقيقة زائفة يجب عدم الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولاً إلى المعنى المختبئ وراءها.

وإذا كان تفسير الرموز عند بولتمان أو فرويد ونيتشه وماركس ينصبّ على الرموز بمعناها العام اللغوي والاجتماعي، فإن تعريف ريكور للرمز يشترط «أن يكون الرمز معبَّراً عنه باللغة، ومن ثم ينصبّ التفسير عنده على تفسير الرموز في النصوص اللغوية، وهذه غاية الهرمنيوطيقا»[1].

ويربط ريكور بين الفهم والاعتقاد، ويرى أن ثمة دائرة هرمنيوطيقية يسيران في فلكها، إذ «يجبُ الفهمُ لكي يكون الاعتقاد، ولكن يجب الاعتقاد لكي يكون الفهم. وليست هذه الدائرة حلقة مفرغة (. . .) إنها دائرة حية ومحفزة. يجبُ الاعتقادُ لكي يكون الفهم: إن المؤول لن يقترب أبداً مما يقوله نصه إذا لم يحيَ في هالة المعنى المتساءَل عنه. ومع ذلك، فإن هذا لا يكون إلا إذا فهمنا أننا نستطيع أن نعتقد»[2].

وهكذا تغدو مهمة المؤوِّل، وفق ريكور، مقتصرة على النفاذ إلى عالم النص، وإماطة الغموض عن مستويات المعنى الكامن فيه عبر وسائل التحليل اللغوي، لكن ذلك، وإن يكُ خطوة متقدمة في التأويلية، إلا أنه لا يفي بما يتطلع إليه (أبو زيد)؛

---

(1) المرجع نفسه، ص 45.

(2) ريكور، بول، (2005)، **صراع التأويلات**، ترجمة: منذر عياشي، بيروت: دار الكتاب الجديد، ص 351.

أي إيلاء المفسر أو الناقد الأهمية الحيوية في تأويل النص، وهو ما أحاطه هيرش بعنايته، حينما مضى يميز بين المعنى والمغزى في النص الأدبي، حيث اعتبر أن الثابت هو المعنى الذي يمكن الوصول إليه من خلال تحليل النص، أما المتغير فهو المغزى الذي يقوم على أنواع من العلاقة بين النص والقارئ، في حين أن المعنى كامن في العمل نفسه.

ويتفق هيرش مع بيتي في ضرورة تركيز التأويلية على معنى النص، وصولاً إلى تفسير موضوعي لا يتدخل فيه المفسر لفرض رؤيته على النص، كما يقول (أبو زيد) الذي يعتبر أن المنهج الفيلولوجي هو الأمثل لتفسير النصوص لدى كل من بيتي وهيرش، محدِّداً اتجاهين تنازعا الجدل التأويلي لدى المفكرين الحديثين والمعاصرين في أوروبا وأميركا: «اتجاه بيتي وهيرش في التركيز على النص والمؤلف، واتجاه جادامر في البدء من موقف المفسر الراهن باعتبار الموقف (الوجودي) هو المؤسس المعرفي لأي فهم»[1].

ويخلص بحث «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص» إلى أن هذه المناهج التأويلية، على اختلافها، تشكل ذخيرة للمفسر أو المؤول المعاصر الذي يختار قراءة الخطاب القرآني، وَفق منهجية مغايرة ترنو إلى قطع الصلة، على المستوى المعرفي، مع عقل الماضي وإحداثياته. ومن شأن ذلك، مهما تعددت القراءات وتباينت نتائجها، أن يقدم رواية جديدة لبنية الخطاب القرآني والنصوص الدينية (السُّنة النبوية خصوصاً) وظروف التنزيل وسياقاته التاريخية والاجتماعية والنفسية.

ولعل هذا هو ما برز وتجلى في قراءة (أبو زيد) التأويلية للخطابات الدينية، وهي قراءات لم تتوقف عن التطور والتوسل بالمنهجيات الحديثة، فمضى يقترح مفهوماً جديداً لتصوراته التأويلية ابتغاءَ تمتين تماسكها المنهجي وتعضيد منطقها التحليلي، سمّاه «التأويلية الديمقراطية» هرباً من «نيْر» التأويلية الكليانية أو السلطوية اللتين تزعمان إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة.

وينطلق سعي (أبو زيد) إلى تأسيس «تأويلية ديمقراطية» من أن تأويل القرآن هو

---

(1) **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص 4.

في حقيقته سعي لصياغة «معنى الحياة». وإذا كنا حقاً جادين في سعينا لتحرير الفكر الديني من سلطة القهر والقوة، سياسية كانت أم اجتماعية أم دينية، من أجل إعادة الحق في صياغة المعنى الديني للمؤمنين، فلا سبيل أمامنا إلا محاولة بلورة منهجية تأويلية ديمقراطية تنطلق من حقيقة أن «الاختلافات الإمبريقية في المعنى الديني جزء من طبيعتنا الإنسانية القائمة على الاختلاف في معنى الحياة عموماً، وهو الأمر الذي يجب اعتباره قيمة إيجابية في سياق حياتنا الحديثة»[1].

ولا تتوقف محاولات (أبو زيد) لتبْيئَة المناهج الإنسانية في تربة الدرس التأويلي للخطابات الدينية، ففي بحثه «العلامات في التراث: دراسة استكشافية» يحاول أن يقيم جسراً بين علم العلامات (السيميوطيقا) أو (السيمياء) والتراث العربي، معللاً ذلك بأنه «يتعين علينا أن نتحرك دائما حركة جدلية تأويلية بين وعينا المعاصر، وبين أصول هذا الوعي في تراثنا»[2].

وإذا كانت (السيميوطيقا) المعاصرة تتعامل مع اللغة باعتبارها نظاماً من العلامات الدالة، فقد تعامل الفكر العربي الإسلامي مع الفكرة ذاتها، من خلال مفهوم الدلالة، مستنداً إلى ما تكشفه المعاجم العربية من ارتباط دلالي بين (العلامة) و(العلم) و(العالم)، وهذه النظرة للغة «بوصفها نظاماً من الدلالات نجدها عند كل المفكرين المسلمين على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم ونِحَلهم»[3].

ويطبق (أبو زيد) مفاهيم (السيميوطيقا) على التراث العربي البلاغي والكلامي وجهود المتصوفة. ويُلاحَظ أن مبحثه في الكشف عن أنظمة العلامات في التراث كان قد ظهرت ملامحه الجنينية في كتابيْه الأوليْن **الاتجاه العقلي في التفسير وفلسفة التأويل**، متوصلاً إلى نتائج ألمعية جديرة بالنظر والتأمل بنى عليها، في ما بعد،

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، وآخرون، (2006)، **حداثات إسلامية**، إشراف: ماهر الشريف وسابرينا مرفان، دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، ص 166-167.

(2) أبو زيد، نصر حامد، (1986)، **أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا**، (مؤلف مشارك)، إشراف: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، القاهرة: دار إلياس العصرية، ص 73.

(3) المرجع نفسه، ص 78.

أبحاثاً ودراسات صدرت، فصولاً، في كتبه اللاحقة، وكأن (أبو زيد) يود أن يؤكد قدرة المنهجيات النقدية المطبقة في العلوم الإنسانية على أن تكون عابرة للثقافات، ومستوعبة لإنجازاتها المعرفية.

بهذا المعنى تجلّى كشفه، عبر (السيميوطيقا)، عن توسل اللغويين والمتكلمين والفلاسفة المسلمين بالدلالة السمعية الشرعية والدلالة اللغوية من أجل بيان الدلالة العقلية، وهذا كان واضحاً في جهود المعتزلة، لاسيما تناولهم مفاهيم كالمواضعة التي قرنوها بالإشارة الحسية والإيماءة الجسدية، إذ أضحت، في ما بعد، شرطاً أساسياً في الدلالة، «وهذا الشرط هو الذي يسمح لنا الآن بالزعم بأن الفكر الإسلامي - بمختلف اتجاهاته - لم ينظر للغة باعتبارها نظاماً وحيداً من العلامات، ولم ينظر إليها منفصلة عن أنظمة أخرى من العلامات»[1].

ومن خلال تطبيقات (السيميوطيقا) أظهر (أبو زيد) كيف تعامل عبدالقاهر الجرجاني مع المعاني الذهنية والدلالات الصوتية، وأن «وظيفة العلامات الصوتية الدّالة لا تكمن في ذاتها، أي في حقيقة كونها علامات، بل تكمن في إمكانية إدخال هذه العلامات في علاقات هدفها الإنباء أو الإخبار أو البيان»[2].

ويلحظ (أبو زيد) أن حازم القرطاجني (ت 684هـ) لفت إلى أن العالم يتحول في الذهن إلى مجموعة من الصور والمفاهيم، أي يتحول من وجود عيني محسوس إلى وجود ذهني متخيَّل، ثم يتحول من هذا الوجود الذهني المتخيل إلى دلالات صوتية فرموز كتابية، مستنتجاً أن القرطاجني يقيم العلاقات بين الدلالات الصوتية والرموز الكتابية «على أساس من الترابط الدلالي، حيث تقيم الرموز الخطية الكتابية هيئات الألفاظ - الصورة السمعية عند دي سوسير - في الأفهام. فإذا قامت هيئات الألفاظ في الأفهام استدعت - بطريقة الدلالة الإشارية - الصور الذهنية»[3] التي تتوجه إلى المدرَك العيني الخارجي.

وعلى يد المتصوفة، وبخاصة رمزهم الأبرز ابن عربي، تحوّل الوجود إلى نص

---

(1) المرجع نفسه، ص 92.
(2) المرجع نفسه، ص 95.
(3) المرجع نفسه، ص 97.

ماثل أمام الإنسان، «نص دال يشير إلى قائله ويدل عليه، وهو نص يتجلى في كل المظاهر التي تُعدّ اللغة - في بعدها الإنساني البشري - إحداها»[1].

وما مكّن المتصوفة من أن ينتجوا نصاً مُشبَعاً بالدلالات أنهم تعاملوا مع الخطاب القرآني على نحو ذوقي حدسي، لأنهم أدركوا أن ثمة معنى باطنياً روحياً ثاوياً فيه ينبغي كشفه من خلال الرموز والإشارات، لذلك عملوا على تحويل الوجود برمته إلى نص سيميوطيقي، وَفق (أبو زيد) الذي يقول إن «القرآن يشير إلى (الآيات) التي بثها الله في الكون بوصفها (علامات) دالة على وجود الله، ويحضّ البشر على (تأمل) هذه الآيات وعلى اكتشاف دلالتها لتقربهم إلى الإيمان به والتسليم بوجوده ووحدانيته»[2].

وقد حفزت الإشارات التي يبثها الله في الكون، على استئناف النظر في الخطاب القرآني في ضوء (السيميوطيقا)، وفي ضوء ما حققه المتصوفة الذين استوعبوا اللغة من منظور «الكلام الإلهي» في تعبيراته وتجلياته المتعددة، سواء على مستوى الوجود أو على مستوى النص، واضعين اللغة داخل نظام الدلالة الواسع، بَدءاً بالصوت، وصولاً إلى أرقى مستويات الوجود.

وفي مبحثه «القرآن: العالَم بوصفه علامة» يتقدم (أبو زيد) خطوة جوهرية، يصفها بـ«المغامرة»، في الكشف عن وظيفة اللغة الدينية التي يعتبرها نسقاً من النظام اللغوي، لكنه نسق يُضمر رغبة في الاستحواذ على العالَم الذي تنظمه اللغة. ويستعين (أبو زيد) في تحليل الخطاب القرآني «بآليات التحليل النصي، وهذا جانب المغامرة فيها، (حيث) صار النص القرآني في الوعي الإسلامي نصاً ثابتاً جمدته الشروح والتفسيرات التي تراكمت عليه منذ القرن الأول الهجري حتى نهاية القرن الخامس الهجري تقريباً، وظلت ملاصقة له ومحيطة به منذ ذلك التاريخ حتى الآن»[3].

وفي سبيل تسويغ بحثه الذي ينشد اختراق طبقات الشروح والتفاسير التي

---

(1) المرجع نفسه، ص 102.

(2) المرجع نفسه، ص 116.

(3) **النص والسلطة والحقيقة**، ص 214.

أحاطت بالخطاب القرآني، يختار (أبو زيد) الانطلاق من المقدمات المتفق عليها بين الباحثين، والتي ترى أن «لغة القرآن تستمد مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، ومن إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة. وهي مقدمة مستنبطة استنباطاً مباشراً من النص القرآني ذاته والذي يحيل إلى مرجعيته في اللسان العربي، بل ويحيل كل نص ديني سابق عليه إلى مرجعية اللسان الذي يمثل ثقافة ذلك النص، لأن كل نبي من الأنبياء - أي كل مرحلة من مراحل الوحي - أرسل ﴿بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾»[1] كما تورد الآية القرآنية الرابعة من سورة إبراهيم.

إن الاستعانة بنظام العلامات في قراءة الخطاب القرآني ترمي إلى الإبانة عما تفعله لغة القرآن باللغة العربية، إذ تنقلها من وظيفتها الدلالية الإبلاغية، وتحوِّلها إلى علامات تحيل إلى معانٍ ودلالات معقولة، أي يمكن عقلها. وفي سياق هذا التحويل، فإن لغة الخطاب القرآني تلجأ إلى «حفز المتلقي على (التعقل) و(التذكر) و(التفكر) و(التدبر). وفي هذا الحفز ما يؤكد عملية التحويل من النظام اللغوي إلى النظام السميوطيقي»[2].

وتأتي تطبيقات (أبو زيد) للمنهج السيميوطيقي على التراث الديني، بعد أن كان استخدم مناهج عديدة، بخلاف ما يعتقد علي حرب الذي عدَّ قَصْر (أبو زيد) قراءة القرآن على المنهج اللغوي، بصفته المنهج الوحيد، أمراً يسجل كنقيصة منهجية، مفترضاً أنه «إذا كان أبو زيد يعتبر أن مفهوم النص أصبح اليوم مفهوماً مركزياً، ليس في الدراسات الأدبية وحسب، بل في العلوم الإنسانية كافة، فمن المستهجن أن تقتصر دراسته للنص القرآني على المنهج اللغوي دون غيره، خاصة وأن القرآن نص واسع يفيض عن كونه نصاً أدبياً، ليشكل فضاءً تأويلياً، وحدثاً ثقافياً ترك تأثيره في الثقافة العربية وفي الثقافة الإنسانية قاطبة»[3].

ولربما كان حرب يحصر نقده السابق بكتاب **مفهوم النص** الذي تناول فيه (أبو

---

(1) المرجع نفسه، ص 214.

(2) المرجع نفسه، ص 218.

(3) حرب، علي، (2008)، **نقد النص**، ط 5، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص 208.

زيد) علوم القرآن في ضوء المنهج اللغوي والتفسير الأدبي، ولا يعمم رأيه على مجمل إنتاج (أبو زيد) الفكري الذي شهد، لاحقاً، تعددية في توسل المناهج النقدية الحديثة وتطبيقها على الخطابات الدينية بعامة.

ويعترف (أبو زيد) في المقدمة التمهيدية لكتاب **مفهوم النص** أن منهج التحليل اللغوي في فهم النصوص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختياراً عشوائياً نابعاً من التردد بين مناهج عديدة متاحة، «بل الأحرى القول إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته. إن موضوع الدرس هو (الإسلام)، ولا خلاف بين علماء الأمة على خلاف مناهجهم واتجاهاتهم قديماً وحديثاً أن الإسلام يقوم على أصليْن هما (القرآن) و(الحديث) النبوي الصحيح. هذه حقيقة لا يمكن الشك في سلامتها. الحقيقة الثانية التي لا يمكن التشكيك في سلامتها كذلك أن هذه النصوص لم تُلْقَ كاملة، أو نهائية في لحظة واحدة، بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عاماً. وحين نقول (تشكلت) فإننا نقصد وجودها المتعيّن في الواقع والثقافة، بقطع النظر عن أي وجود سابق لها في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ»[1].

ورغم انتقاد علي حرب واتهامه (أبو زيد) بعدم الإفادة من مختلف الأدوات المنهجية المتاحة لدراسة النص القرآني، فإنه في المقابل يشيد بمحمد أركون الذي «يوظف في دراسته للقرآن غيرَ أداة منهجية، بدءاً من المنهج اللغوي والسيميائي وانتهاءً بالمنهج الأركيولوجي، مروراً بالتحليل السوسيولوجي والنقد التاريخي. ولا شك أن مثل هذه المنهجية المتعددة الاختصاصات التي يستخدمها أركون لها قيمة إجرائية عالية»[2].

بيد أن المفارقة هنا أن أركون نفسه يصف منهج أبو زيد بأنه يصب في إطار تطبيق «المنهجية الألسنية على دراسة الخطاب القرآني»، وهو ما أثار ردود فعل حادة لم تقتصر على (أبو زيد) وحده، كما يقول أركون، بل شملت أيضاً محاولة محمد

---

(1) **مفهوم النص**، ص 25.
(2) **نقد النص**، ص 209.

أحمد خلف الله تطبيق منهج النقد الأدبي على دراسته «الفن القصصي في القرآن الكريم»[1].

ومن الضروري القول إن كلام أركون جاء في سياق الحديث عن التحديات التي تواجه المشتغلين في تطبيق المناهج الحديثة على الخطابات الدينية، وهي تحديات أدت، كما في حالة خلف الله، إلى عدم قبول أطروحته، تحت إشراف الخولي، لنيل الدكتوراة من جامعة القاهرة عام 1948.

وتلخصت احتجاجات المعترضين على أطروحة خلف الله، من داخل الجامعة وخارجها، في أن الباحث يتعامل مع القرآن كنص أدبي وفني، في حين أن «القرآن كلمة الله التي لا ينبغي مقارنتها بأي خطاب إنساني آخر»، فضلاً عن أن الأطروحة «تزعم» أن قصص القرآن لا تقدم حقائق تاريخية فعلية، وهو «كفر يصل إلى حد الردة، ويشكل أكبر إهانة للعقيدة الدينية»[2].

وينتسب خلف الله إلى مدرسة التفسير الأدبي في القرآن التي أسسها الشيخ أمين الخولي (1895 – 1966)، الذي يعده (أبو زيد) امتداداً لتيار محمد عبده (1849 – 1905) الذي يمثل، على مستوى الفكر اللغوي واللاهوتي، عصر إحياء التراث في حيويته ونضارته، «بالقدر نفسه الذي يمثل فيه محمود سامي البارودي الشاعر عصرَ إحياء التراث الشعري في حيويته وقوته ونضارته»[3].

ولئن كان عبده في تفسيره للخطاب القرآني قد رمى إلى وضع قواعد عامة لتأويل النصوص، من دون إغفال طبيعة الخطاب القرآني بما هو خطاب ديني هدفه هداية البشر إلى الإيمان، وفتح دلالة النص لمخاطبة العقل الإسلامي وتنويره، فإن الخولي قد نقل هذه المفاهيم وصاغها في إطار منهجي «قريب الصلة إلى حد كبير –

---

(1) أركون، محمد، (2005)، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، (ط 2)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، هامش ص 122.

(2) Abu Zayd, Nasr Hamid, "The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an", *Alif*, Journal of Comparative Poetics, No 23, 2003, p. 19.

(3) نصر حامد أبو زيد، «القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديماً وحديثاً»، **الكرمل**، رام الله، عدد 50، شتاء 1997م.

وإن لم يكن إلى حد التطابق - بمفهوم (المنهج اللغوي الفني) الذي استخدمه طه حسين (1889 - 1973) في كتابه المعروف **في الشعر الجاهلي**»[1] مطبّقاً بعض وجوه منهج الشك الديكارتي في البحث العلمي، لإثبات أن الشعر الجاهلي - المكتوب بلغة عربية أقرب إلى لغة القرآن - لا يمكن أن يكون قد ظهر قبل الإسلام، وأن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية، وبالتالي فإن «هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية، ولا يمكن أن يكون صحيحاً. ذلك لأننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يضيفون إليهم شيئاً كثيراً من الشعر الجاهلي قوماً ينتسبون إلى عرب اليمن، إلى هذه القحطانية العاربة التي تتكلم لغة غير لغة القرآن، والتي كان يقول عنها عمرو بن العلاء: إن لغتها مخالفة للغة العرب، والتي أثبت البحث الحديث أن لها لغة أخرى غير اللغة العربية»[2].

وما يجمع طه حسين بأمين الخولي أن كليهما ينتميان إلى تيار في التأويل دشنه محمد عبده يعلي من قيمة العقل والنظر العلمي، ويفيد من المناهج اللغوية والأسلوبية الحديثة في قراءة النصوص والخطابات.

وإن كان طه حسين طبّق منهجه النقدي على الشعر الجاهلي، فإن الخولي أقام تطبيقات المنهج الأدبي على الخطاب القرآني، محاولاً، كما يقول (أبو زيد)، أن يميز بين البعدين الواقعي والمثالي في تمييز القرآن لمختلف القضايا، إذ يبيّن الخولي «ما يمكن أن ندركه من علاقة توتر جدلي بين (الوحي) بوصفه تنزيلاً سماوياً (مثالياً) وبين (التاريخ) بمعناه الاجتماعي والإنساني، بوصفه مجال تجلي (الوحي). في هذا البعد التاريخي يبرز البعد (الواقعي للوحي)، ولكنه لا يحجب بعده (المثالي) ولا يخفيه»[3].

ويقترح الخولي ما يصفه بـ«الخطة المثلى» لمنهج التفسير الأدبي للقرآن، وهي خطة مكونة من صنفين، الأول دراسة حول القرآن، والثاني دراسة في القرآن.

---

(1) المرجع نفسه، ص 141.

(2) حسين، طه، (2001)، **في الشعر الجاهلي**، دمشق: دار المدى، ص 35.

(3) أبو زيد، نصر حامد، (2004)، **اليسار الإسلامي: إطلالة عامة**، بيرزيت (فلسطين المحتلة): منشورات جامعة بيرزيت (معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية)، ص 57.

وأما دراسة ما حول القرآن، فلها وجهان، دراسة خاصة قريبة، ودراسة عامة بعيدة. والوجه الأول يراعي نزول القرآن مفرّقاً، ثم جمعه في أحوال مختلفة، حيث «كان جمعه وكتابته عملاً ساير الزمن طويلاً، وناله من ذلك ما ناله، ثم هناك قراءته، ومسايرة هذه القراءة للتطور اللغوي الذي تعرضت له اللغة العربية، بفعل النهضة الجادة التي أثارتها الدعوة الإسلامية والدولة الإسلامية (. . .). ولا ينبغي مطلقاً أن يتقدم لدرس التفسير من لم ينل حظه من تلك الدراسة القريبة الخاصة حول القرآن، ليستطيع فهمه فهماً أدبياً صحيحاً، مسترشداً بتلك الملابسات الهامة في فهم القرآن. وأما ما حول القرآن من دراسة عامة [وهو الوجه الثاني]، فهو ما يتصل بالبيئة المادية والمعنوية التي ظهر فيها القرآن وعاش، وفيها جُمع وكتب وقرئ وحُفظ، وخاطب أهلها أولَ ما خاطب، وإليهم ألقى رسالته لينهضوا بأدائها، وإبلاغها شعوبَ الدنيا، فروح القرآن عربية، ومزاجه عربي، وأسلوبه عربي، (وقرآناً عربياً غير ذي عوج). والنفاذ إلى مقاصده إنما يقوم على التمثل التام لهذه الروح العربية، وذلك المزاج العربي (. . .) والمعرفة الكاملة للبيئة العربية المادية، أرضها بجبالها وحراراتها وصحاريها وقيعانها، وسمائها بسحبها ونجومها، وأنوائها، وجوّها بِحرّه وبرده وعواصفه وأنسامه، وطبيعتها بجدبها وخصبها، وقحولها أو نمائها، ونباتها وشجرها»[1].

وأما دراسة القرآن نفسه، فتبدأ بالنظر في المفردات، وتدرّج دلالة الألفاظ، وتأثر ذلك التدرج بالتفاوت بين الأجيال، وبفعل الظواهر النفسية والاجتماعية، وعوامل الحضارة. وعلى المفسر، بعد ذلك، كما يقول الخولي، أن يتصدى للنظر في المادة اللغوية للفظ القرآني، لينحّي المعاني اللغوية عن غيرها، ثم ينظر في تدرّج المعاني اللغوية، وبعدها ينتقل إلى المعنى الاستعمالي لتلك اللفظة في القرآن، ثم ينظر في الألفاظ المركبة، وذلك بالاستعانة من العلوم الأدبية كالنحو والبلاغة من أجل تمثّل الجمال القولي في الأسلوب القرآني، واستجلاء قسماته.

وبعد أن ينجز المفسر ما سبق، فإن عليه أن يراعي «التفسير النفسي: لأن ما

---

(1) الخولي، أمين، (1996)، **دراسات إسلامية (مختارات من كتابات الخولي في الذكرى الثلاثين لرحيله)**، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ص 40-42.

استقر من تقدير صلة البلاغة بعلم النفس، قد مهّد السبيل إلى القول بالإعجاز النفسي للقرآن، كما كشف عن وجه الحاجة إلى تفسير نفساني للقرآن يقوم على الإحاطة المستطاعة بما عرف العلمُ من أسرار حركات النفس البشرية في الميادين التي تناولتها دعوة القرآن الدينية، وجدله الاعتقادي، ورياضته للوجدانات والقلوب، واستدلاله لقديم ما اطمأنت إليه، وتوارثته عن الأسلاف والأجيال (. . .) فالملاحظة النفسية حين تعلل نسج الآية وصياغتها، وتُعرّف بجو الآية وعالمها، ترفع المعنى الذي يُفهم منها إلى أفق باهر السناء، وبدون هذه الملاحظة يرتد المعنى ضئيلاً ساذجاً، لا تكاد النفس تطمئن إليه، ولا هو خليق بأن يكون من مقاصد القرآن. والحديث عن التفسير النفسي (مرتبط عند الخولي) بعلم الاجتماع (الذي ذكره محمد عبده من غير أن يسميه) حيث إن علم أحوال البشر مما لا يتم التفسير إلا به»[1].

ويحاول الخولي في منهجه أن يُعيد الحيوية لتيار العقل في النظر إلى قضايا التجديد بصفة عامة، وتأويل القرآن بصفة خاصة، بانياً على أفكار محمد عبده في مجال التحليل اللغوي لاستثمار الأحكام من النصوص عن طريق وحدة الموضوع وترتيب النزول، فضلاً عن إفادته من منهج طه حسين اللغوي الفني، ونظريات الأدب والتحليل النفسي والاجتماعي للنصوص. وقد أفاد (أبو زيد) من منهج الخولي في التفسير الأدبي للقرآن، وبخاصة في كتابه **مفهوم النص** الذي يتصدى فيه لدراسة علوم القرآن.

ويخلص (أبو زيد) إلى القول إن النتائج التي توصل إليها أمين الخولي من خلال منهجه الأدبي في التفسير «لا تدل على كفاءة المنهج فقط، بل تشير إلى قدرته الفذة على الكشف عن مستويات من الدلالة تجعل القرآن حقاً صالحاً لكل زمان ومكان، لا بما يقول ويفصح، بل بما يشير ويومئ. يفصح القرآن عن (واقع) تاريخي، هو واقع العرب ومستوى إدراكهم بحسب ثقافتهم في القرن السابع، لكنه يشير ويومئ إلى مرامٍ بعيدة ترقى إلى المثال»[2].

ومن الصعب الكشف بدرجة كبيرة من الدقة عن التأثيرات المنهجية التي غذّت

---

(1) المرجع نفسه، ص 43-46.
(2) **اليسار الإسلامي**، ص 60.

الجهود التحليلية التي قام بها (أبو زيد) في قراءة الخطاب الديني، لا سيما في كتاباته المتأخرة التي غلب عليها ما يمكن نعته بالقراءات التجريبية التي رمت إلى استبطان المعاني الثاوية في أحشاء الخطاب الديني، وقد حقق نجاحاً في تلك القراءات يصب في مصلحة تخصيب المعاني والدلالات في الخطاب القرآني المكتنز بالرموز والمجازات والذي يحتاج إلى مناهج تأويلية تتخطى، كما يرى (أبو زيد)، حدود علم النحو العربي وعلم المفردات والمعاني والبلاغة، لأن هذه العلوم كانت صالحة في زمن لم يشهد ثورة معرفية وانفجاراً معلوماتياً كالذي يجري في الزمن المعاصر، ما يستدعي استحضار تلك المناهج الغربية والاستفادة من تقنياتها الأسلوبية وتطبيقها على النصوص والخطابات كافة، بما فيها الدينية، من دون المسّ بمصدرها الميتافيزيقي.

ومن اليسير الظنُّ بأن (أبو زيد) اطلع وأفاد من منهجيات تحليل النصوص في سياق تطور الفكر الديني في أوروبا والغرب، كما أفاد من الصراع مع الكنيسة، وهو صراع يضاهي الصراع مع من يزعمون احتكار اليقين الديني في الإسلام، وبالتالي يمنحون صكوك الغفران في إطار ما يسميه أركون «الأرثوذكسية الإسلامية».

كما أنه تثوي في كتابات (أبو زيد) أصداءُ الجدل حول فك الاشتباك بين العلاقة الثلاثية الملتبسة: (المؤلف، النص، الناقد أو المفسر)، والتي ساجلَ فيها - تعديلاً وتطويراً وإقصاءً - مفكرون ورجال دين نوّهوا بأشكال مبتكرة لفهم ما استغلق من النصوص الدينية المقدسة. وكان (أبو زيد)، في هذا السجال العاصف، يبحث عما يخدم رؤيته التأويلية التي تركز في المقام الأول على إيلاء المفسر أو الناقد الأهمية القصوى في تأويل النص.

بيد أنه ليس من الموضوعية الحكم، بإطلاق، بصلاحية منهج دون سواه لقراءة الخطاب الديني أو تفكيك بنياته المعرفية، فالبحث الذي يصلح له المنهج الألسني قد لا يناسبه منهج النقد التاريخي، وإذا كان منهج السيمياء أكثر صلاحيةً لقراءة تأويلات المتصوفة، بوصفها مجموعة من الرموز المثقلة بالمجازات، فإنه، ربما، لا يلائم كثيراً دراسة سياق تاريخي لتشكل ظاهرة، أو البحث في حقبة زمنية ما، والكشف عن بِنياتها السياسية والاجتماعية والثقافية.

فالجابري، مثلاً، يشيد بالمناهج التي تعتمد على الحفر والتحليل والإشارة إلى الحقائق، تاركاً للقارئ مهمة «التركيب» وهو منهج طبقه في موسوعته **نقد العقل العربي**، كما راح يطبقه على الخطاب القرآني راصداً تتبع تطور المسار التكويني للقرآن ونموّه من خلال القرآن نفسه. وهو يقول إنه قد تمكن «من خلال اعتماد ترتيب النزول من إيقاظ الحيوية التاريخية التي لا بد منها لجعل موضوعنا معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في الوقت ذاته»[1].

ويقترح سحبان خليفات منهج التحليل اللغوي - المنطقي لمعالجة القضايا الإشكالية في الفكر العربي الإسلامي، وتحليل النص القرآني الذي يعدّه مولّد الثقافة الإسلامية التقليدية وموجهها. ويعوِّل على هذا المنهج لإعادة الحيوية والخصوبة للفكر العربي الإسلامي، وفتح أبواب واسعة «لحرية الرأي والاجتهاد، مما يعطي لفقه المناسبات، أو فقه أسباب النزول، فاعلية أشد، وقاعدة أرسخ يستند إليها»[2].

وقام خليفات بتطبيق منهج التحليل اللغوي- المنطقي على الفكر العربي الإسلامي، والتركيز على إبراز منطق اللغة، لتجنّب الاختلاطات التي تنبع من إساءة استعمال اللغة، إذ قاد ذلك إلى مشكلات كبرى في التراث، من بينها مشكلة الصفات الإلهية، ومشكلة الإيمان، وهما مشكلتان ترتدّان إلى التركيب المنطقي للغة، مما يعني البحث عن الأعراف اللغوية، وأصول الوضع وقواعد الاستعمال. فالغرض من تحليل التراث اللغوي النحوي هو «بيان توصّل الجهود الأولى - التي انطلقت من محاولة تفسير القرآن - إلى بعض المبادئ الخاصة بالتركيب المنطقي للغة، كالعموم، والخصوص، وتمييز صيغ الخبر، والأمر، والنهي، ومعاني هذه الصيغ، وكيف بلور الشافعي في (الرسالة)، وآخرون من بعده، هذه الأبحاث في منهج كُتب له أن لا يكون منهجاً في البحث والفهم والتفسير وحسب، بل أداة

---

(1) الجابري، محمد عابد، (2007)، **مدخل إلى القرآن**، (ط 2)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 428.

(2) خليفات، سحبان، (2004)، **منهج التحليل اللغوي- المنطقي في الفكر العربي الإسلامي (النظرية والتطبيق)**، (ج 1)، عمّان: منشورات الجامعة الأردنية- عمادة البحث العلمي، ص17-18.

لحسم الخلافات والمشكلات الزائفة المتولدة عن إساءة استعمال اللغة التي نصوغ بها قضايانا المعبّرة عن أحكامنا»[1].

وهناك من يحدد وظيفة للقراءة القرآنية التي يمكن أن توسم بأنها «مهمة»، بحسب تعبير علي حرب الذي يبدي حماسة للقراءات التي لا تقول ما أراد النص قوله، وإنما وظيفتها أن تكشف «عما يَسكتُ عنه النص أو يستبعده أو يتناساه، أي هي لا تفسر المراد بقدر ما تكشف عن إرادة الحجب في الكلام، ولهذا فإن مثل هذه القراءة لا تتعامل مع النص كخطاب مُحكم متجانس، بل كفضاء رحب»[2].

وإذ يعاين بعض المفكرين أحوال المسلمين، ويقفون على أسباب تخلفهم، فإنهم يقترحون، كما يفعل المفكر الإصلاحي الإيراني مهدي بارزجان، البراغماتية لتكون أنسب النظريات الفلسفية للمسلمين، وبالتالي فهو يحض على تطبيقها وفق الأسس الدينية، لأنه يعتقد أن للشخص الموحِّد هدفاً معيناً، وأن العبادة تعني التركيز حول ذلك الهدف، لكن العبادة وحدها لا تكفي لتحقيق أهداف المؤمنين، «فالمسلم يطلب من ربه يومياً ما لا يقل عن عشر مرات أن يهديه إلى الصراط المستقيم، ولكن القرآن لا يَعُدّ الهداية وحدها والإيمان وحده كافياً، بل يدعو الناس إلى السعي والعمل في اتجاه معين ولهدف معين ونتيجة معلومة»[3].

ولأن «الأديان الوحيانية»، كما ينعتها المفكر الإيراني محمد مجتهد الشبستري، تهتم أكثر من سواها بفهم الخطاب الإلهي، وتعتبرها مسألة محورية، فإنه يرجح «المنهج الهرمنيوطيقي الوجودي على المنهج الهرمنيوطيقي الوضعي في قراءة نصوص الأديان الوحيانية، لأن هذا المنهج ينسجم أكثر مع طبيعة الأديان ويساهم في إحياء تجربة الخطاب الديني في التراث الوحياني»[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص 49.

(2) **نقد النص**، ص 20.

(3) محمدي، مجيد، (2010)، **اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران**، ترجمة: ص. حسين، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 243-244.

(4) الشبستري، محمد مجتهد، (2009)، **قراءة بشرية للدين**، ترجمة: أحمد القبانجي، بغداد، بيروت: دار الجمل، ص 101.

وتقترح الهرمنيوطيقية الوجودية «مطالعة القرآن الكريم بما يمثل من خطاب واحد يملك ذاتيات وعرضيات، وبعبارة أخرى يملك معنى (مركزياً) ومعاني (فرعية)، فإذا كانت المطالعة بهذه الصورة فإن الأحكام الاقتصادية أو العبادية المستوحاة من القرآن الكريم لا تكون منفصلة عن ماهية هذا الخطاب، بل تُقرأ على أساس أنها أحكام مرتبطة بزمانها وعصرها»(1).

إن ما يمكن التوصل إليه من نتائج، تتصل بالطيف المنشوري للمناهج السابقة التي جرى اقتراحها لقراءة الخطاب القرآني، يؤكد أنه لا يمكن اقتصار تأويل الخطاب الديني على منظور واحد، ما دام أن هناك اعترافاً بتعددية مستويات الخطاب القرآني، وكثافته الرمزية، وبالتالي فإن تعددية مستويات الخطاب تقتضي تعددية منهجية في المقاربة التأويلية البشرية.

ومن شأن تطبيق المنهجيات الحديثة التي تلتزم ضوابط التأويل، على الخطاب الإلهي أن تنتهك المجال التأويلي (التفسيري) الكلاسيكي للخطابات الدينية، وتغني النظر الغوري العميق إلى القرآن، بوصفه، كما يقول أمين الخولي، أثرَ العربية الفنيَّ الخالدَ الأقدس. كما أن هذه المنهجيات المتعددة تمنح المؤوِّلين طاقة من الخصوبة والتعدد والحيوية والمغامرة العلمية اللازمة للكشف عن أنماط الدلالة وأنظمتها في اللغة العربية التي أضحت، بفعل عمليات التحويل النسقي، «لغة دينية بامتياز بعد أن أحكم النصُّ السيطرة عليها واستوعبها استيعاباً شبه تام في نسقه الدلالي الخاص»(2).

الجذور الدينية للهرمنيوطيقا

ليست معضلة التأويل أو (الهرمنيوطيقا) حكراً على الخطاب القرآني والنصوص الدينية الإسلامية، فقد واجهت الديانتان اليهودية والمسيحية المعضلة ذاتها، وعلى نحو أشد. وكان من ثمرات هذه المواجهة اندلاع حركة الإصلاح والتنوير في أوروبا والغرب مطالع القرن السادس عشر.

وارتبط تبلور مفهوم التأويل، في البدء، بالحاجة الماسة لفهم الكتب المقدسة.

---

(1) المرجع نفسه، ص 105.

(2) **النص والسلطة والحقيقة**، ص 219.

وكانت وسيلة التأويل تعتمد الطرق القواعدية (النحوية وسواها)، والطرق المجازية، والتفسير الرمزي.

ويشير دايفيد جاسبر إلى جهود التفسير اليهودي للكتاب المقدس، ويطلَق على ذلك التفسير «المدراش» ويرى أنه يمثل جانباً من طرق التفسير اليهودي القديم. ويرجح اشتقاق كلمة «المدراش» من الكلمة العبرية «داراش» التي تعني «يدرس»، أو «يحقق»، أو «يبحث»، مشيراً إلى أن «أحبار اليهود القدامى كان لهم قراءة وفهم للنص يختلفان عن الفهم والقراءة اللذين ندرسهما»[1].

وكانت التوراة تمثل عند الأحبار «المخطط الأصلي للخليقة الذي كان موجوداً قبل كل شيء آخر. أما الكتابة الحقيقية، بمعنى الأحرف الفيزيائية التي نقرأها، فلا بد أن ننظر إليها كثوب للتوراة، كثوب للنص الموجود منذ القدم، حيث يحمل الشكلُ والهيئة والعلاماتُ في الصفحة معنى وتميزاً عميقين، وهذا هو أساس الآية الواردة في إنجيل متّى، الذي يعتبر أكثر الأناجيل يهودية، حيث قال المسيح في موعظته على الجبل: (فإني الحقَ أقول لكم، إنه إلى أن تزول السماء والأرض، لا يزول من الشريعة حرف ولا حتى خط حرف حتى يتم الكل)»[2]. وهذا يعني أزلية التوراة، وبالتالي فإن قراءة التوراة وتفسيرها ليسا مجرد محاولة لفهم معنى النص الذي هو مجرد وسيلة للوصول إلى الفهم النهائي، بل المسألة تتعدى ذلك، لأن النص المادي للتوراة ليس أكثر من كساء للأصل اللامادي، ما يدفع إلى الاستنتاج أن «عملية التفسير، أو المدراش، لا نهاية لها بالتأكيد. هي نوع من ممارسة للوصول إلى الحقيقة الإلهية التي لا يُعبَّرُ عنها»[3].

ويفتح هذا الإقرار عملية التأويل على مصاريعها، ما دام الوصول إلى مفهوم نهائي للخطاب الديني أمراً صعب المنال، بل من الاستحالة تحققه. إن التأويل، هاهنا، يغدو صراعاً ليس لأجل النص، وإنما صراع مع النص، حيث ينقل جاسبر

(1) جاسبر، دايفيد، (2007)، **مقدمة في الهرمينوطيقا**، ترجمة: وجيه قانصو، بيروت: الدار العربية للعلوم- ناشرون، ص 45.

(2) المرجع نفسه، ص 47.

(3) المرجع نفسه، ص 47.

عن المفسر والناقد الأدبي اليهودي جيفري هارتمان تشبيهاً لهذا الصراع بصراع النبي يعقوب مع ذلك الغريب الغامض في سِفر التكوين، حينما واجهه طوال الليل بعد عبوره الوادي، ما ألحق بالنبي يعقوب جروحاً، ومع ذلك ظل مصرّاً على مصارعة ذلك المجهول، وجَبْهِه، والكشف عن هُويته، وإماطة الغموض عن كينونته، لذلك «فالقارئ الذي يعاني من غموض التوراة يصر، كما فعل يعقوب، أن يعرف غموض الاسم والهوية»[1].

بيْد أن مفهوم الصراع على النص مضى قدماً باتجاهات متعددة وذات طابع عُنفي أحياناً، إذ اعتبرت الكنيسة، كما يذكر، جاسبر، النصَّ الديني من أملاكها، وبالتالي عَدّتْ قراءة النصوص الدينية خارج الكنيسة أمراً مستحيلاً، بل تمت المطالبة بعدم السماح للمهرطقين الذين هم خارج الكنيسة أن يقرأوا النص المقدس.

في غمرة ذلك، أفضى النظر التأويلي للنص المقدس إلى بروز تيارين يتبع أنصار الأول فيهما، وهم من مدرسة أنطاكية، التقليدَ اليهودي المسيحي في التفسير، حيث كان التركيز على القراءة الحرفية للإنجيل والاستناد إلى حقيقة الوحي الإنجيلية التاريخية. وقد رفض قرّاء مثل ثيودور القورشي (428 - 350) فكرة المعاني المختبئة في النص، واعتبر أن الإنجيل كتاب واضح ومفتوح لجميع المهتمين بقراءته. أما التيار الثاني فيمثله «الهرمينوطيقي الأهم في مدرسة الاسكندرية، وهو أوريجانوس (185 - 254) الذي انطلقت قراءاته التأويلية والرمزية للإنجيل من مبدأ أن الكون كله مليء بالرموز وأنواع العالم غير المرئي، وأن كل الأشياء لها جانبان، واحد ظاهري وواقعي وهو متوفر لدينا جميعاً، والآخر روحي عرفاني معروف فقط للشخص الكامل (. . .). ويلخص أوريجانوس قراءته للنص المقدس، في معرض جوابه عن سؤال: (ماذا يعني النص) بقوله: (يحتوي النص الديني على الغموض الأقصى الذي لا يمكن التعبير عنه بغير الرموز. والرموز لا يمكن أن تُفهم بنحو مناسب عندما تؤخذ حرفياً. المقاربة الرمزية فقط هي التي تقدم المفتاح الذي نحتاج إليه لفتح أقفال الغموض المختبئ في النص)»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص 48.
(2) المرجع نفسه، ص 62.

ومثلما فعل أوريجانوس في التأويل الرمزي للنصوص المقدسة، قام أسقف هيلانة أوغسطينوس (354 - 430) بالأمر ذاته، مستفيداً من قراءاته العميقة للفلسفة اليونانية والأفلوطينية، إذ يعد «أهم هرمينوطيقي في الكنيسة المسيحية الأولى، (مما يعني) أن الهرمينوطيقا المسيحية كانت مزيجاً من تقاليد القراءة والتفسير اليهودية واليونانية»[1].

لقد طور أوغسطينوس نظاماً معقداً من القراءة الرمزية، ففي قراءته لسفر التكوين، يرمز الظلام إلى الروح التي لا تزال مفتقرة لنور الله، فيما ترمز النباتات والأشجار التي منحت طعاماً للبشر، إلى الحَسَنات التي تنعش وتنمّي الروح. كما أكد أنه لا يوجد نص منحصر في معنى واحد. وراح، بالتالي، يجسّر البون الهيرمنيوطيقي بين مدرستيْ الاسكندرية وأنطاكية، مطوِّراً نظرية للتفسير تجمع التفسيرين الحرفي والرمزي، مع أنه أبقى كفة الترجيح لمصلحة التفسير الأول.

ورغم أنه مالَ نحو التفسير الحرفي في حال كان النص لا يحتمل الرمز، إلا أنه يسجل لأوغسطينوس إسهامه في تطوير الهرمنيوطيقا من خلال السيميوطيقا «التي شرحها في كتابه **حول العقيدة المسيحية** التي تقول بأنه لا بد لنا في قراءة أي نص ديني، أن نلتزم بتحليل حذر وشامل للغة النص وبنيته النحوية، من أجل منع أية استنتاجات غريبة لا أساس لها»[2].

وعلاوة على ذلك، يقترح أوغسطينوس القراءة السياقية من أجل تخطي معضلة فهم كلمات معقدة أو تحتمل أكثر من معنى، وذلك بالنظر إلى «السياق الواسع للنص، بالإضافة إلى توجيهات النحو، لأن الكلمات داخل النص لا يمكن أن تُفهم بنحو منعزل»[3].

ولئن كان البعد الديني الروحاني حافزاً لبلورة نظرية توفر لمعتنقي الأديان فهماً صحيحاً للكتب المقدسة، إلا أن عصر الإصلاح الديني الذي انفجر في أوروبا في القرن السادس عشر جعل التأويل ينخرط في إطار معرفي أوسع ضمن ما أطلق عليه

---

(1) المرجع نفسه، ص 63-64.
(2) المرجع نفسه، ص 65.
(3) المرجع نفسه، ص 66.

عصر الأنوار الذي نشأت في غضونه البروتستانتية كحركة مناهضة لسلطة الكنيسة الكاثوليكية.

التأويل، في هذه المواجهة، أطلق شرارة إصلاح لم يطاول اشتراطات الكنيسة المتزمتة التي تحتكر الحقيقة وحسب، وإنما توسع ليشمل إصلاحاً ثقافياً، سريع الوتيرة ومتعدد الوجوه. ولعل هذه المواجهة هي التي مهدت السبيل أمام انبثاق النظر التأويلي في العلوم الإنسانية، وليس فقط في الكتاب المقدس. وفي هذا المعنى يقارب غادامير جهود أحد رموز الإصلاح الديني مارتن لوثر (1483 - 1536) باعتبارها تمثل وجهاً من وجوه التأويل المنهجي، لا سيما ما أكده لوثر حينما قال إن الكتاب المقدس هو مؤّول نفسه، وبالتالي «نحن لا نحتاج إلى التراث لتحقيق فهم مناسب للكتاب المقدس، ولا نحتاج إلى فن التأويل بالأسلوب الذي كان يتبعه المبدأ القديم عن المعنى الرباعي للكتاب المقدس، ولكن الكتاب المقدس ينطوي على معنى أحادي يمكن أن يُستشف من النص: هو المعنى الحرفي»[1].

وإن كان لوثر يرفض الوسائل الكنسية التقليدية في قراءة الإنجيل بالطرق الأربع (الحرفية، الرمزية، الأخلاقية، الصوفية) ويحصر التفسير فقط بالطريقة الأولى، فمرد ذلك إلى أنه كان ينظر إلى القراءات الرمزية والتشبيهية باعتبارها «ليست سوى قمامة»[2]، مسوغاً رأيه هذا بأن القارئ يتعين عليه أن يواجه النص المقدس من دون تدخل الكنيسة أو لاهوتها، فضلاً عن رغبته في إطلاق الحرية للإنجيل لكي يتفاعل مع التجربة الذاتية للبشر، وقد ساعد لوثر صناعةُ المطبعة التي وفرت لتلاميذه وأتباعه المعايشة الذاتية مع النص المقدس من خلال نُسَخ مطبوعة لا لبس فيها ولا تباين ولا أخطاء، وهو ملمح ينطوي على دلالات شديدة الأهمية، إذ إن منطوق السلطة الدينية أضحى بين دفتيْ كتاب، وصار النص يفسِّر النص، بعدما جرى تعليق السلطة اللاهوتية المتمثلة في رجال الكنيسة.

لكنّ جون كالفن (1509 - 1564) وإن ظلّ يُعَدُّ شخصية الإصلاح الثانية بعد لوثر، فقد كان ذهنه، كما يصفه جاسبر، أكثرَ تنظيماً من لوثر بكثير، وكانت قراءته

---

(1) **الحقيقة والمنهج**، ص 259.

(2) **مقدمة في الهرمينوطيقا**، ص 87.

للإنجيل تقوم على أرضية الانعكاس العقلاني والفهم الذاتي والحس المشترك. وكان كالفن يعتقد بأنه «بدون معرفة أنفسنا، فإن معرفة الله لن يكون لها مكان»[1]، وبالتالي راح يفترق عن لوثر، مؤكداً أن الإيمان وفهم كلمات الإنجيل لا يُمنحان لأي كان، بل إن كالفن يتقدم في تصوره الهرمنيوطيقي خطوة لافتة بدعوته وضع الإنجيل في سياق تاريخي، «بمعنى استكشاف ظروف كتابة النص التي سبقت تشكل اللاهوت وسلطة الكنيسة»[2].

وشهد القرن الثامن عشر نقلة نوعية لجهة تحول الهرمنيوطيقا - بتأثير من فلسفة ديكارت (1596 - 1650) - من الإيمان إلى الشك، استناداً إلى ممارسة عقلية وتعليلية، وقد عززت هذا الاتجاه فلسفة كانط (1724 - 1804) واعترافها بالعقل الإبداعي للقارئ، وبالتالي تحريضها على عدم الاعتماد على سلطة الآخرين، «سواء كانت سلطة الكنيسة أو الأستاذ. اقرأ بنفسك، أنت، نعم، أنت تستطيع فهم أي نص قدر استطاعتك، بشرط أن تجهز نفسك بالمهارات اللغوية والفيلولوجية اللازمة»[3].

وقُيّض للتطور العلمي في القرن التاسع عشر أن يضع الدين والإيمان في مواجهة اللغة والنص والعالم، لا سيما بعد فتوحات علم الفيزياء التي قادت إلى إطلاق النظرية النسبية لأينشتاين (1879 - 1955)، ما قاد إلى رؤية جديدة للكون ستجد انعكاساتها في الهرمنيوطيقا. لقد «تمّ زعزعة العالَم واللغة والنصوص بشكل جذري»[4].

ومع ولوج العالم عصر الحداثة، أواخر القرن الخامس عشر، ومطلع القرن السادس عشر، اكتست الهرمنيوطيقا حساسية جديدة، واتسعت فضاءاتها لتشمل نصية الصورة واللوحة والموسيقى والفيلم والجسد الإنساني، ولم يعد ثمة مكان للنصوص الثابتة، والمستقرة، والنهائية.

وتعاضدت بحوث دي سوسير، مع جهود دريدا في «القلب النقدي لكل البنى

---

(1) المرجع نفسه، ص 91.
(2) المرجع نفسه، ص 93.
(3) المرجع نفسه، ص 112.
(4) المرجع نفسه، ص 135.

والبطريركيات التي بنينا عليها معتقداتنا ونظم معتقداتنا داخل التقاليد والثقافات.

وقد عبّر فيلسوف فرانكفورت، يورغن هابرماس، عن ذلك بهذه الطريقة: (يهدف الجهد الثوري للتفكيك إلى فك التداخل القائم مع مبادئ البطريركيات، وإلى عزل العلاقات التأسيسية وعلاقات السيطرة الفكرية، كالتي بين الخطاب والكتابة، الفكري والحسي، الطبيعة والثقافة، الداخلي والخارجي، الذهن والمادة، الذكر والأنثى)»[1].

وفي عصر ما بعد الحداثة، أواخر القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين، غدت الهرمنيوطيقا محمّلة بثقل كبير من المسؤولية الأخلاقية، ولعل حدس شلايرماخر، ومن بعده غادامير، بهرمنيوطيقا كونية كان في محله، إذ أضحى كل شيء يرتد إلى الهرمنيوطيقا بوصفها سلطة قراءة، وبالتالي سلطة فهم، وسلطة قوة ومسؤولية. بهذا المعنى نُظر إلى نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا. لقد كانت السياسة الفاسدة والمتطرفة في ذلك البلد «من نوع التأويل الإنجيلي الذي رأى أن الأشياء خُلقت مختلفة بعين الله، وأنه لا بد من الاعتراف بهذا الاختلاف الذي يظهر حتى في لون الجلد. بذلك فرضت السياسة بطريركية حتمية، الذكر فوق الأنثى، الأبيض فوق الأسود، وهكذا»[2].

في لجة هذا الجدل العاصف، وبتأثيراته الجارفة، والحاجة لفهم النصوص المقدسة، نشأت النظرية الهرمنيوطيقية. وانبثقت معها تعددية في القراءة لا تلغي النص المقدس، بل تحميه، وتوفر للبشر فهماً صحيحاً للخطاب الإلهي. ومن شأن هذا الفهم أن يمكّن الأديان من البقاء، وأن يمنحها حيوية واتساعاً، ويخرجها من عزلة التفسير الأوحد والنهائي.

ولئن كان من ثمرة السجال الهرمنيوطيقي في المسيحية، على سبيل المثال، نشوء أكثر من ثلاث قراءات للكتاب المقدس، تبنت كل واحدة منها نسقها التأويلي الخاص، فإن ذلك قد أمّنَ لأتباع هذه القراءات القدرة على التعاطي الوجودي مع الكتاب المقدس، وأبقى، بالتالي، حلقة الإيمان متصلة، مما يعني أن تأويل

---

(1) المرجع نفسه، ص 157.

(2) المرجع نفسه، ص 170-171.

الخطاب المقدس، وفق منهجيات لها طابعها الفلسفي، يجعله متاحاً للفهم على نحو أوسع كثيراً من حصره في قراءة أحادية تُغفل مسائل مهمة عديدة، أبرزها أن الخطاب الإلهي يتوجه إلى البشر، ومن حق هؤلاء أن يفهموه في كل العصور، وأن يؤوِّلوه ويفسروه بلغتهم في ضوء المعاني والمعتقدات الإيمانية، وبما لا يتعارض مع جوهر الكلام الإلهي، أو يشكك في مصدره المتعالي.

كما أن حصر فهم القرآن برؤية أنصار تيار «السلف الصالح» يَحرِم الخطابَ الإلهي من طاقة الفهم المعاصر، لا سيما للمسلمين في الزمن الراهن، وبخاصة الذين قُدّر لهم أن ينشأوا ويعيشوا في أقطار غير إسلامية.

إن إمكانية القراءة التعددية للخطاب الإلهي، مع المحافظة على الجوهر الإيماني، لا يمس بالأصول، ولا يطاول الفرائض، ولا يشكك في القواعد المركزية لبنية العقيدة. كما أن تلك القراءة التعددية لا تعني أبداً فسح المجال أمام تأويلات لا تلتزم بالضوابط الهرمنيوطيقية الصارمة، لأن «القراءة التي لا تملك أدلة كافية لإثبات مقبوليتها يتمّ اجتنابها، وطردها، والإعلان عن بطلانها»، كما يقول الشبستري(1).

إن هذه القراءات التعددية تنطلق من الاقتناع الراسخ بأن الخطاب الإلهي ثابت في منطوقه، لكنه متحرك في دلالاته، وبالتالي من حق المؤوِّلين الراسخين في العلم والمعرفة إنتاج شروط قراءة جديدة تنتقد شروط القراءة القديمة للخطاب الديني بما يتواءم مع المتطلبات العصرية والحضارية في زمن التأويل الجديد، وبالتالي جعل التأويل عملية لا نهائية لإنتاج فهم متجدد، عابر لكل العصور، للخطاب القرآني المفتوح على الدلالات المعنوية الرمزية الخصبة والمتنوعة.

ويمكن، بل لربما من الضروري، إقامة روابط مشتركة بين الكتب المقدّسة للأديان السماوية الثلاثة: التوراة والإنجيل والقرآن، لجهة الرغبة البشرية المشتركة في فهم خطاب تلك النصوص، وكذلك الكشف عن المواجهات التي جرت من قبل السلطات الدينية والسياسية لجَبْه كل محاولات الفهم الذي يناهض مصلحتها، وبالتالي انخرطت، على نحو محموم، في تكريس فهم يخدم بقاءها وديمومتها وتسلطها وتعزيز مكاسبها.

---

(1) **قراءة بشرية للدين**، ص 22.

وفي المقابل، يمكن العثور على مشتركات لفهم مبكر ومتطور لتفسير النصوص والتأويل وفق منهجيات متقدمة، فكما كان لدى اليهودية فيلون الإسكندري (13ق.م – 54م) الذي طبق التأويل المجازي على العهد القديم، حينما كانت النصوص في معناها الحرفي المباشر تتمنع عن الفهم، فقد وجدنا في المسيحية أوغسطينوس الذي دعا إلى القراءة السياقية للنصوص من أجل تخطي معضلة الفهم أو تعدد المعاني، وفق قواعد وأنظمة في التأويل، قوامها المعرفة التي تمكن المؤول، مشحوناً بطاقة الأمل، من أن يضيء ما أعتم، واستغلق من النص.

وكأن تجربة أوغسطينوس هذه تتصل، رغم تباعد الأزمان، بتجربة الإشراق الصوفية التي بنى عليها السهروردي أطروحته الفلسفية حول اعتبار النور مبدأ الحقيقة الصوفية الإشراقية التي هي، في المقام النهائي، هدف المعرفة.

الفصل الثالث

التأويل عند نصر حامد أبو زيد

عندما وصف نصر حامد أبو زيد الحضارة العربية الإسلامية بأنها «حضارة نص»، كان يدرك أهمية الخطاب الإلهي في حياة المسلمين، وكان يعرف ما الذي تعنيه الكلمة؛ كلمة الله التي دخلت مجال البشر واستقرت فيه، فأصبحت المحور الذي تدور في فلكه حركيتهم، ونزوعهم - الذي لم ينقطع - من أجل كشف الغلالات الكثيفة عن تلك الكلمة/ الكلام، بغية فهمه، والوقوف على معانيه، وتأمّل بيانه الذي لا يماثله أيُّ بيانٍ لغوي آخر.

وبالكلمة الإلهية اندغم الوحي بالتاريخ من خلال رسالة النبي الذي أقام جسراً بين الإلهي والبشري، عبر الخطاب القرآني الذي أضحى حدثاً فريداً في حياة البشرية، كما منح اللغة العربية التي تنزّل بها امتيازاً، وخلع عليها قداسة، وحفظها من النسيان والذوبان والتلاشي.

لقد أضحى القرآن أساسَ الإسلام وروحه، وهو الأثر الإلهي الذي نزل به الوحي على النبي الإنسان الذي نقله بدوره إلى البشر. واستغرقت عملية انكشاف الوحي على النبي وتلقي الرسالة الإلهية بضعة وعشرين عاماً، شهدت انتشار الإسلام، وتشكل الدولة، وامتداد نفوذها وسلطانها.

وإن يكُ لكل نبي من الأنبياء معجزة، روى من جاء بعدهم أنهم تميزوا بها، فإن المعجزة الكبرى للنبي محمد هي القرآن، لذا راح الفقهاء والأدباء والبلاغيون والمتكلمون يجتهدون في الكشف عن دلائل الإعجاز في القرآن، وذهبوا في تبيان ذلك مذاهب شتى، كان من بينها «القول بالصرفة»، أي إن الإرادة الإلهية تدخلت فمنعت الإتيان بشيء مِن مِثل القرآن.

و«القول بالصرفة» كان أحد تجليات العقل المعتزلي الذي توسل بالتأويل العقلي من أجل الرد على الطاعنين بطبيعة القرآن ومصدره الإلهي، إذ ينهض هذا القول على أن المعجزة ليست في القرآن ذاته، بل في صرف أو «تعجيز» العرب، بتدخل من الله، عن الإتيان بمثل هذا الخطاب.

ولم يصمد طويلاً «القول بالصرفة»، بعدما جاء عبدالقاهر الجرجاني بنظرية «النظم» التي كشف فيها عن أن إعجاز القرآن كامن في أنه نص لغوي أدبي بامتياز، وأنه استثمر قوانين اللغة والبلاغة في أقصى مستوياتها، وعلى نحو غير مسبوق. ومع ذلك، فقد راح بعض النقاد، كما جرى توضيحه في الفصل الأول، يبدون عدم اقتناعهم بالتسويغ المنطقي الذي قدمه الجرجاني في نظرية «النظم».

وجاء بعد المعتزلة متصوفة ومتكلمون وفقهاء وفلاسفة واصلوا النظر في الخطاب القرآني، الذي هو خطاب مركزي شغل، ولا يزال، الفضاءَ الإسلامي والكوني، وشرّع المدى واسعاً أمام أفهام البشر، على مر التاريخ، من أجل قراءته على نحو متجدد، والنَّهل من طاقته الدلالية الخصبة، من دون الإخلال بماهيته الإيمانية، أو التشكيك في العقائد والأصول.

في غمرة هذا السياق الطويل والمتشعب، مضى (أبو زيد) يتتبع تحولات المعنى في الفضاء الإسلامي، حيث أطل على مأزق التأويل الذي وقع فيه المفسرون الأوائل للقرآن، وهو مأزق ارتدى، في ما بعد، لبوساً كلامياً على يد المعتزلة الذين خاضوا مواجهة، مع أنصار التيار الحَرْفي في التأويل، من أجل الحفاظ على الطابع الإيماني للقرآن، متوسلين بالتأويل المجازي لكل ما يتناقض مع النص القرآني. وقد أفضت المواجهة تلك إلى بروز ثنائية الظاهر والباطن في النظر إلى الخطاب القرآني، فضلاً عن ثنائية التنزيه والتشبيه التي هي وجه من وجوه ثنائية المحكم والمتشابه، والعقل والشريعة، واختلف المعتزلة مع الأشاعرة في تأويل آيات الصفات الواردة في القرآن، وتركز الخلاف، بصفة خاصة، حول تأويل خلق الأفعال وحرية الإنسان.

ولئن كان العقل هو مرجعية المعتزلة للاستدلال المعرفي، وَفق مقتضيات المنطق، فقد كان الحدس هو سبيل المتصوفة للبحث عن المعنى الديني، حيث كشف (أبو زيد) عن محاولات المتصوفة، وممثلهم الأبرز ابن عربي، لحيازة المعنى

الديني في جوانبه الوجودية والمعرفية التي تتعدى النظرة الروحية للانفصال عن الواقع والسباحة في الكون.

وكما قدم المفسرون الأوائل نظرتهم البعيدة عن النزعة التركيبية للخطاب القرآني، فعل المعتزلة الأمر ذاته بمستوى تأويلي متقدم شاركهم فيه الأشاعرة، ثم جاء المتصوفة واقترحوا تأويلاً للخطاب يقوم على «رمزنة» الوجود، تحقيقاً للمعنى الإيماني الأقصى الثاوي في النص الديني، واستنباط الأبعاد الإشارية والدلالات الكامنة فيه.

إذاً، كان (أبو زيد) في مواجهة مستمرة مع المعاني التي يقترحها مؤولو الخطاب القرآني، ومن بعدهم مؤولو الخطاب الديني. وتجلت هذه المواجهة حينما انتقل (أبو زيد) إلى مركز «الإشكال» الديني، وتصدى لتأويل الخطاب القرآني بأدوات لا تقطع الصلة بفتوحات التأويل المجازي المعتزلي، والرمزي التصوفي، والبرهاني الفلسفي، فراح يبني على تلك التصورات المنهجية ويعضدها بأخرى مستقاة من المنهجيات الحديثة، من أجل بلورة مفاهيم تأويلية تنظر إلى الخطاب القرآني بصفة خاصة، والديني بصفة عامة من زاوية معاصرة تغني دائرة الإيمان وتعززها.

وكان (أبو زيد) يدرك أن المواجهة مع الخطابات الدينية تقتضي، حتى تُحقق أهدافها المعرفية، أن يتم تأويل تلك الخطابات في سياق تشكلاتها التاريخية والاجتماعية. لذا راح يتصور الخطاب القرآني على أنه «منتج ثقافي»، بمعنى أنه تشكل في الواقع والثقافة.

ويحاذر (أبو زيد)، الذي يقترح منهجاً تأويلياً علمياً في النظر إلى الخطاب القرآني، المسَّ بالطبيعة الإيمانية لمصدر الخطاب، إذ يؤكد أن «الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثَمَّ لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمرٌ لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها»[1].

إن وضع الخطاب القرآني في السياق التاريخي للفعالية الاجتماعية والبشرية التي

---

(1) **مفهوم النص**، ص 24.

يتوجه إليها، يستدعي مسبقاً الإقرار بأن لمستقبِل الخطاب الحقَ في فهمه في ضوء المعطيات الثقافية والتاريخية للحظة انبثاق الوحي وتنزّله. فالله حينما أوحى للنبي بالقرآن اختار النظام اللغوي الخاص لتحقيق هذا الغرض، «ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه. وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثَمَّ أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضاً، طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة».

ويحرص (أبو زيد) ألا ينشأ تعارض منطقي بين ألوهية النص، وواقعية محتواه، وانتمائه إلى أفق الفهم البشري، إذ إن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، وبالتالي فإن الرسالة «تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبِل من خلال شفرة، أو نظام لغوي. ولما كان المرسِل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضوعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخلَ الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطَبين بالنص، وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة»[1].

بيْد أن كون الخطاب القرآني منتَجاً ثقافياً في البداية، لا يعني أنه لم يتحوّل إلى منتِج ثقافي، نظراً إلى علاقة التفاعل الجدلي بين الخطاب والواقع. وهاتان المرحلتان لا تنطويان على إجحاف للمصدر المتعالي للخطاب الإلهي الذي دخل عبر النبي «حيز اللغة البشرية»، كما يقول الشبستري، وبالتالي أضحى من الممكن فهم الخطاب القرآني من خلال المعايير الموجودة لفهم البشر[2].

ولا يخرج (أبو زيد) عن دائرة الحِجاج الإيماني في تدعيم أسس أطروحته التي يتصدى فيها لتحديد مفهوم الخطاب القرآني، إذ يرى أنه ما دام أن القرآن يقول في (الآية 4 من سورة إبراهيم) ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾، فمعنى ذلك أن «لغة القرآن الكريم تستمد مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، ومن إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة»[3]، وبالتالي فإن

(1) المرجع نفسه، ص 24.

(2) **قراءة بشرية للدين**، ص 199.

(3) **النص والسلطة والحقيقة**، ص 214.

انتشار نطاق الدعوة الإسلامية، التي عمادها القرآن، اقتضى أن تكتسب لغة الخطاب القرآني، بما هي في الأغلب لغة إجمالية، معانيَ جديدة أحدثت تحولات دلالية في بنية اللغة الأم.

إن الكشف عن مفهوم النص في مشروع (أبو زيد) التأويلي يعد أمراً مركزياً تقتضيه التحولات اللغوية أو البنيوية التي طرأت ليس فقط على النص أو الخطاب القرآني، وإنما على التأويلات المتعسفة التي جعلت فهمي هويدي يقر بأن «القرآن محبوس فعلاً في قفص حديدي يحيط به رجال غلاظ شداد، وأن المعتمَد منه فقط هو بعض الصفحات، بل بعض الكلمات التي توظَف وتطوَّع لخدمة أوضاع قائمة، وأكثرها علينا وليس لنا»[1].

ويَصدر هويدي عن وقائع ذات صلة بتأويل الخطاب القرآني، وفق أغراض منفعية آنية عابرة يحددها، في الغالب، أركان السلطة السياسية، وهو أمر ليس مقتصراً على فترة زمنية محددة، فقد رفع الأمويون القرآن على رؤوس الأسنّة في صراعهم مع الخليفة الراشدي الرابع، وفعل الأمر ذاته بعض الخلفاء العباسيين في مسألة خلق القرآن، حينما وظفوا خطاب المعتزلة من أجل التنكيل بخصومهم السياسيين، ولا يزال التوظيف الأيديولوجي للقرآن مستمراً.

هذا الاشتجار حول المعنى القرآني عائدٌ إلى أن النص الديني لا يزال يحتل مركز الدائرة في الثقافة العربية الإسلامية، وبالتالي، فإن الكشف عن مفهوم النص يعد «كشفاً عن آليات إنتاج المعرفة، بما أن النص الديني صار المولّد لكل- أو لمعظم - أنماط النصوص التي تختزنها الذاكرة/ الثقافة»[2].

إن الأطروحة المركزية في منهج التأويل عند (أبو زيد) تنهد، في بعض وجوهها، إلى إعادة حركة الوحي إلى سياقها الأول، أي حركة الوحي النازلة من الله إلى الإنسان، والتي تعني الكشف والإفصاح والبيان، حيث تحولت هذه الحركة «في الفكر الديني المتأخر إلى حركة صعود من جانب الإنسان سعياً إلى الله ذاته»،

---

(1) هويدي، فهمي، (1990)، **القرآن والسلطان**، (ط 2)، طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، ص 20.

(2) **النص والسلطة والحقيقة**، ص 149.

فتعطلت بذلك حركة الوحي التي كانت تستهدف، في بدايتها، الإنسان بما هو عضو في جماعة، ومن ثمَّ تستهدف إعادة بناء الواقع لتحقيق مصلحة الإنسان وإشباع حاجاته المادية والروحية[1].

فالرؤية الحقيقية للدين تنبثق، وَفق الشبستري، «من آلام البشر وحاجاتهم، ومن التجارب الدينية للإنسان المحتاج والحائر ليحقق له الغنى، والشفاء، والسير في خط الرسالة والاستقامة»[2].

وما دعوة (أبو زيد) إلى «أنسنة» الخطاب الديني، إلا خطوة نحو تحرير هذا الخطاب من التفسيرات التعسفية والرؤى الأسطورية التي رانت عليه، مما أدى إلى نشوء الممارسات الغيبية، والتأويلات التي تخدم السلطات السياسية، وتقدم للاستبداد والجهل مبررات بقائهما واستمرارهما وتغولهما. لذا فإن (ابو زيد) يقرّ بأن «البحث في تاريخ القرآن، ورصد التحولات التي مرّ بها من خلال مرحلة التقعيد، وما بعدها من خلال مسألة القراءات، يعتبر من المناطق المحرّمة في فكرنا الديني السائد. لكن لا بد مما ليس منه بد، إثباتاً لأن التناول العلمي للقرآن وتاريخه لا يهدد عقيدتنا بقدر ما يمنح هذه العقيدة صلابة اليقين الراسخ الأسس. إنما الذي يهدد عقيدتنا حقاً هذا الجنوح المزري إلى التقليد، وتصوّر أن الإسلام من الضعف والهُزال، وأن إيمان الناس على درجة من الإعياء والتهافت، بحيث لا يصمدان لإجراءات البحث العلمي، ولا يستقيمان على هدى العقل وبصيرته»[3].

والقراءة «العلمية» للخطاب القرآني تتم في ضوء الامتثال لقواعد العقل التي صاغ ملامحها المعتزلة الذين اعتبروا أن العقل هبة من الله، كما أعلى الفلاسفة المسلمون، وبخاصة ابن رشد، من شأن النظر العقلي في حال وقع تعارض مع الشريعة، لأن النص الديني، بحسب الجابري، «لم يُشِد بشيء آخر إشادته بالعقل، وذلك إلى درجة يمكن القول معها إن القرآن يدعو إلى دين العقل، أعني إلى الدين الذي يقوم فيه الاعتقاد على أساس استعمال العقل، انطلاقاً من الاعتقاد في وجود

(1) **مفهوم النص**، ص 245.
(2) **قراءة بشرية للدين**، ص 96.
(3) **الخطاب والتأويل**، ص 257.

الله إلى ما يرتبط بذلك من عقائد وشرائع. والحق أن ما يميز الإسلام، رسولاً وكتابة، من غيره من الديانات هو خلوّه من ثقل الأسرار التي تجعل المعرفة بالدين تقع خارج تناول العقل»[1].

وثمة من جعل العقل المصدر الأول من مصادر التشريع، بخلاف موقف الغزالي، لأن «دلالة العقل على الأحكام الشرعية، والتجارب الإنسانية التي يعيشها المسلمون في هذا العصر بأزماته وتحدياته، تحتّم أن يكون العقل هو المصدر الأول من مصادر التشريع، من أجل تشجيع الأمة على الاجتهاد، وحتى لا يحجب النص بين العقل والواقع فيضيع الواقع في سوء فهم النص لغةً أو تنزيلاً أو نسخاً»[2].

لقد مضى (أبو زيد) يضع العقل في التاريخ لا خارجَه، فقارب معنى الوحي، وساءل مفهوم كون القرآن مقدساً، أو متعالياً على التاريخ، وتساءل عن معنى المقدس، ومعنى التاريخ، وما علاقة الوعي بالتاريخ، معتبراً أن هذه الأسئلة الضرورية لم تناقش، ولم تخضع لآليات الفحص المنهجي.

ويتقاطع (أبو زيد) مع حسن حنفي في فهم الوحي وتأويله، وفي أن تحقق الوحي لا يكون إلا في التاريخ، لأن الكلمة في التاريخ. وفي ضوء ذلك فإن «الوحي قصْدٌ من الله إلى الإنسان، يتوجه إليه بالخطاب، ويتحول إلى تجربة مثالية في أقوال النبي، وتجربة جماعية في إجماع الأمة، وتجربة فردية في اجتهاد الشخص، ثم يتم فهمه باللغة الإنسانية التي من خلالها يُفهم الكلام، ثم يتم تحقيقه كمقاصد إنسانية»[3].

وفي صلب الأسئلة التي يقدمها (أبو زيد) لإنطاق الصمت المحيط بالخطابات والنصوص الدينية: ما معنى كلام الله؟ وهو لا يسعى إلى إجابة من نمط تاريخ الإسلام الأول، وإن كان كلام الله قديماً أزلياً، أم محدثاً مخلوقاً، بل إنه يضع

---

(1) الجابري، محمد عابد، (2007)، **مدخل إلى القرآن الكريم**، (ج 1)، (ط 2)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 429.

(2) **من النص إلى الواقع**، (ج 1)، ص 30.

(3) **من النص إلى الواقع**، (ج 2)، ص 124.

السؤال في سياق الدرس العلمي والفهم الموضوعي لطبيعة الوحي وكيفيته، وما إذا كان تواصلاً باللغة، أم تواصلاً بالإيحاء والإلهام.

يقول (أبو زيد) إن «القرآن نفسه يتحدث عن الوحي بوصفه اتصالاً غير لغوي، وهذا ما حلله كثير من الباحثين دون أن يتجاوزوا الخط الأحمر المفروض على القراءات التراثية لقوله تعالى [في الآية 51 من سورة الشورى] ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾»[1].

وتقسّم القراءات التراثية لهذه الآية الطرقَ التي يتواصل الله من خلالها مع البشر إلى ثلاث، الأولى هي الإلهام، كما في كلام الله لأم موسى، والثانية هي كلام الله مع موسى من وراء حجاب: الجبل أو النار، والثالثة هي نمط الوحي في الإسلام، عن طريق الرسول الوسيط (جبريل) إلى النبي محمد. وترى القراءة التراثية أن «التواصل بين جبريل ومحمد كان تواصلاً لغوياً، أي أن جبريل تحدث إلى محمد بالعربية، وهو تفسير تتأبى عليه الآية التي تنص على أن الرسول (يوحِي) إلى البشر بما يشاء الله، ومعنى ذلك أن الاتصال بين جبريل ومحمد كان اتصالاً غير لغوي، كان بالوحي، أي الإلهام»[2].

وتعزز هذه القراءة، وفق (أبو زيد)، المرويّاتُ الكثيرة التي تُنسب إلى الرسول، والتي يحكي فيها أن الوحي كان يأتيه أحياناً مثل «صلصلة الجرس»، وأحيانا مثل «طنين النحل»، وبالتالي «لا يمكن أن يكون هذا الوصف دالاً على تواصل لغوي بالمعنى المعتاد»[3].

ويتساءل (أبو زيد) كذلك عن معنى نزول القرآن منجَّماً، وعدم نزوله دفعة واحدة، ولماذا حينما جُمع القرآن في مصحف لم يُرتب حسب زمان النزول، وما الحكمة من ترتيبه الحالي، وهل هو ترتيب إلهي «توقيفي»، أم ترتيب بشري «توفيقي»؟

ورغم أن (أبو زيد) يحاول أن يُدرج هذه الأسئلة وسواها، في إطار ما يسميه

---

(1) **غزاليون ورشديون: مناظرات في تجديد الخطاب الديني**، ص 116.
(2) المرجع نفسه، ص 117.
(3) المرجع نفسه، ص 117.

أركون «اللامُفَكَر فيه»، إلا هذه الأسئلة طُرحت كثيراً، وبخاصة في كتب المستشرقين ودراساتهم. لكنّ (أبو زيد) يرى أن الإجابة عن هذه التساؤلات، «لن تلغي القرآن، ولن تهدم الدين، ولن تزعزع اليقين، بل ستفتح لنا مجالاً للفهم يرى تجلي الإلهي في البشري، وانكشاف كلمة الله على لسان الإنسان. والتحقيق التاريخي سيمكننا من استعادة السياق الغائب، فندرك فحوى كلام الله ودلالته، ونميز بين (التاريخي) و(الأزلي)»[1].

ويتتبع (أبو زيد) في أسئلته خطى فلاسفة التأويل المعاصرين الذين يرون أن المعرفة العميقة هي تلك التي توجد تحت السطح، وبالتالي، فإن «الحقيقة ستكون هي ما لم يقل، أو هي ما قيل بطريقة غامضة، ويجب أن تُفهم في ما هو أبعد من ظاهر النص»[2].

أسئلة (أبو زيد)، التي تهدف إلى فهم الخطاب الإلهي بالدرجة الأساسية كمقدمة لفهم الخطابات الدينية الأخرى، وفي طليعتها السُنة النبوية الصحيحة، لا تبرح دائرة الإيمان، بل إن الإيمان هو محركها الأساسي، لكنه ليس إيمان أولئك الذين تعاملوا، ولا يزالون، مع الخطاب القرآني بوصفه أيقونة، مشياً على الدرب التي عبّدها الغزالي، حينما حوّل الخطاب القرآني إلى «شفرة خاصة لا يستطيع مقاربة فك رموزها إلا الصوفي العارف المتحقق، ونتيجة لذلك لم يبق للإنسان العادي - المسلم العامي - إلا أن يقنع بالتلاوة وفهم المستوى الظاهر من دلالة النص، وهو المستوى النقلي أو ما عرف بالتفسير بالمأثور»[3].

إن التأويل عند (أبو زيد) يرمي إلى إصلاح الفكر الديني في مختلف حقوله وتعبيراته، وتعميق أمداء الخطاب القرآني وإفساح المجال أمام تعددية القراءات، ودغمها في أفق الفهم الحداثي، بعيداً عن التصورات غير الدقيقة التي لا تميّز بين

---

(1) المرجع نفسه، ص 118.

(2) إيكو، أمبرتو،(2004)، **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، (ط 2)، ترجمة: سعيد بنكراد، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 31.

(3) **مفهوم النص**، ص 296.

جوانب الحقيقة والمجاز في الخطابات الدينية الرئيسية، وهو يقدم رؤية في التأويل تتوافق مع الحداثة العقلانية، بعدما أصاب العطب الرؤية التأويلية التقليدية.

وينطلق (أبو زيد) في مشروعه التأويلي من رؤية نقدية صارمة وحادة «بلغة جسورة غير مراوغة، لغة تقول ما تريد دون لف أو دوران حول المعنى، ودون تحسس لحركة الريح، أو تلمّس لما يمكن أن ينال رضا العامة، أو رضا وموافقة من يغازلون العامة بخيانة الفكر والضمير، بل وخيانة العقيدة»[1].

وتنطلق جسارة (أبو زيد) من منطلقين أساسيين، الأول هو «الإيمان العميق بصلابة الإسلام وقوته في نفوس الناس كلما تأسس على العقل وقوة الحجة، وضعفه وتهافته كلما اعتمد على مجرد التسليم والإذعان. ولعل الإسلام هو الدين الوحيد بين الأديان المنزّلة الذي يعطي لإيمان العقل أولوية قصوى، وينحاز له ضد التقليد، والتمسك بأهداب الماضي، وعبادة ما كان عليه الآباء والأجداد»[2].

وأما المنطلق الثاني الذي ينطلق منه (أبو زيد) فيتصل بفهمه لثوابت الإيمان الديني، أي العقائد والعبادات التي تقتضي الإيمان بالله وملائكته ورسله، وباليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً. ويرى أن «الإيمان لا يستبعد الفهم والشرح والتأويل. ففي مجال العقيدة اختلفت اجتهادات العلماء المسلمين، مثلاً، حول فهم طبيعة الإيمان، واختلفوا حول تعريفه، وما إذا كان التعريف يتضمن العمل - أي العبادات - أم أنه قاصر على إيمان القلب. وأكثر من ذلك اختلفوا على عقيدة التوحيد بين من يفصل بين الذات الإلهية والصفات، وبين من يوحّد بينهما. كما اختلفوا حول طبيعة القرآن الكريم هل هو محدث مخلوق أم أزلي قديم. وكل تلك الخلافات لم تكن خلافات حول الأصول، وإنما كانت اجتهادات مختلفة في فهم تلك الأصول وشرحها، فلم ينكر أحد منهم وجود الله عز وجل، أو ينكر التوحيد، فضلاً عن أن ينكر أن القرآن منزل من عند الله. وكان من الطبيعي وقد اختلفوا حول طبيعة القرآن أن يختلفوا في تفسيره وتأويله بين متمسك بالمعنى الحرفي مع

(1) **دوائر الخوف**، ص 6.
(2) المرجع نفسه، ص 6.

التسليم بما وراءه، وبين متأوّل يرى في قواعد اللغة والبلاغة مدخلاً طبيعياً لفهم لغة القرآن الكريم وتأويلها»[1].

وكان من شأن هذه الجسارة النقدية، في النظر إلى القضايا الشائكة في التراث الديني، أن تضع (أبو زيد) دائماً في دائرة الالتباس، وهو التباس آت بلا شك من مصدرين متباينين، الأول هو اللغة الجذرية التي تُحمل عليها أفكار أبو زيد ورؤاه النقدية، والثاني سوء الفهم، أو ضبابية الاستقبال لتلك الرؤى، ونزعها من سياقها، وإجراء تأويل «ناقص» لا يراعي قواعد التأويل وضوابطه وأصوله.

فالنظر إلى كون الخطاب القرآني منتجَاً ومنتِجاً ثقافياً من جانب أصحاب التأويل المضاد، أهدر الطبيعة الجدلية بين الخطاب القرآني والثقافة، وأغفل أيضاً ما عبر عنه جاك بيرك بأنه «ليس ثمة دين، والإسلام أولاً، يريد التخلص من الالتزام الأرضي»[2]، ما يعني أن وضع الخطابات الإسلامية في سياقها التاريخي والدنيوي، وإدراجها ضمن شبكات السياسة والاقتصاد والثقافة، يسهم في إغناء تلك الخطابات ويمنحها حيوية وتجدداً، فالنصوص الدينية ليست، في التحليل الأخير، سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة.

إطلاق صفة «منتَج ثقافي»، أو «منتَج لغوي» على الخطابات الدينية التأسيسية، وُوجه من قبل أنصار التأويل التقليدي باعتراض أساسي تمثّل في الجهر بوجود تناقض في كون الخطاب إلهيَّ المصدر وبشريَّ التأويل، وهو اعتراض ينطوي على افتراض وجود «منهج إلهي» للتأويل من أجل فهم طبيعة الخطاب والوقوف على معانيه وتدبّر آياته، وهو افتراض ينطوي على «تناقضات منهجية لاهوتية وتاريخية. الخطأ المنهجي يتمثل في افتراض أن القرآن ليس رسالة اختار مرسلها أن يستخدم لغة المتلقي الذي هو بالأساس بشر؛ أي كائن اجتماعي تاريخي أولاً: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَاْ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾، الكهف 110، وفصلت 6 و﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ الإسراء 93 ، واللغة المختارة – ثانياً– هي اللغة

---

(1) المرجع نفسه، ص 7.

(2) بيرك، جاك، (1989)، «نحو حوار أندلسي الأبعاد»، **مجلة مواقف** (العدد 58، ربيع)، بيروت، ص 42.

العربية التي نعرف تاريخها ونعرف أدبها، فهي ظاهرة اجتماعية ثقافية تحيل بدورها إلى الإنساني والتاريخي ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ إبراهيم 4 و﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ الزخرف 3، و﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ يوسف 2، و﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ﴾ طه 113، و﴿وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ النحل 103، وأيضاً الشعراء 195 والرعد 37، والزمر 38، وفصلت 3، والشورى 7، والأحقاق 3»[1].

فإذا كانت الرسالة موجهة إلى متلقٍ اجتماعي تاريخي بلغة اجتماعية تاريخية، فمن الضروري منطقياً أن يكون منهج فهمها وتحليلها متساوقاً مع الطبيعة الثقافية لذلك المتلقي. ويعتقد (أبو زيد) أن منشأ وهم التناقض بين إلهية الخطاب وبشرية التأويل، أساسه «تخيّل التعارض بين مفهوم الإعجاز وبين ربط القرآن بمناهج التحليل الإنساني»[2]، رغم أنه يلفت إلى أن السجالات التي تمت فيما خص «إعجاز القرآن» كانت تستند في مرجعيتها إلى النصوص الأدبية والشعرية العربية قبل الإسلام، كما أن عبدالقاهر الجرجاني قارب مسألة الإعجاز بمفاهيم النقد الأدبي التي أسفرت عن تبلور «نظرية النظم». كما قارب المسألة ذاتَها المتكلمون، وبصفة خاصة المعتزلة، من خلال أدوات المجاز العقلي. وسار المتصوفة في السياق نفسه حينما راحوا يفسرون الخطاب القرآني وفق منهجية رمزية دلالية حوّلت الوجود إلى كتلة كثيفة من الإشارات والعلامات، ما يعد تأسيساً بِذريّاً لعلم السيمياء الحديث.

أما المعضلة الأخرى التي واجهها منهج التأويل عند (أبو زيد) فكانت القول بتاريخية الخطابات الدينية، إذ فهم أنصار التأويل التقليدي أن التاريخية تمس قداسة الخطاب القرآني، وتجعله غير قادر على مخاطبة الناس بعد عصر نزول القرآن، أو مخاطبتهم ضمن دائرة النظام اللغوي، وهو فهم متأتٍ من كون التاريخ، في نظرهم، يحيل إلى تعاقب زماني للأحداث والوقائع، مما يهدر ألوهية النص القرآني.

---

(1) **الخطاب والتأويل**، ص 261.

(2) المرجع نفسه، ص 261.

ويحيل تفكيك هذه المعضلة إلى السجالات التي دارت بين المعتزلة والأشاعرة والحنابلة حول قضية «خلق القرآن»، حيث قال المنادون بقدم القرآن وأزليته إن القدم صفة من صفات الذات الإلهية، والقرآن كلام الله، فهو، إذاً، صفة من الصفات الأزلية القديمة، وكل من يقول بخلاف ذلك، أي إنه مخلوق محدث، فقد خالف العقيدة.

واستند المعتزلة، في قولهم بخلق القرآن، إلى أن «القرآن كلام الله، والكلام فعل وليس صفة من صفات الله، فهو من هذه الزاوية ينتمي إلى مجال صفات الأفعال الإلهية، ولا ينتمي إلى مجال صفات الذات»[1].

ويفرّق المعتزلة بين مجاليْ صفات الأفعال وصفات الذات، فالأول ينطوي على صفات مشتركة بين الله والعالم، بينما الثاني فيمثل صفات التفرد الإلهي بذاته، بصرف النظر عن العالم وأحوال كينونته.

فصفة العدل الإلهي لا تُفهَم إلا في سياق وجود مجال لتحقق هذه الصفة، وليس من مجال إلا العالم، وكذلك صفة الرازق، وسوى ذلك من الصفات. وإلى هذا المجال تنتسب صفة الكلام التي تستلزم وجود المخاطَب الذي يتوجه إليه المتكلمُ بالكلام، «ولو وصفنا الله سبحانه وتعالى بأنه متكلم منذ الأزل - أي إن كلامه قديم - لكان معنى ذلك أنه كان يتكلم من دون وجود مخاطَب، لأن العالم كان لا يزال في العدم، وهذا ينافي الحكمة الإلهية. أما صفات الذات فهي تلك التي لا تحتاج لوجود العالم كالعلم والقدرة والقدم (الأزلية) والحياة، فالله، كما يقول المعتزلة، عالِم لنفسه، قادر لنفسه، قديم لذاته، حي لذاته. ومن هذه الصفات الأربع أوجد العالم، فلولا الحياة والقدم والعلم والقدرة ما وُجد العالم»[2].

واعتبرت بعض الفرق الإسلامية أن الكلام الإلهي صفة من صفات الذات الإلهية، وليس كما يقول المعتزلة صفة من صفات الأفعال، بينما رأى الأشاعرة أن للقرآن جانبين «جانب القدم والأزلية، وهو الكلام الإلهي في ذاته، وأحياناً يطلقون

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، (1995)، **التفكير في زمن التكفير**، (ط 2)، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص 200.

(2) المرجع نفسه، ص 201.

عليه الكلام النفسي القديم، والجانب الآخر هو القرآن الذي نقرأه، وهو محاكاة للكلام الأول، وليس هو»[1].

وإذا كان المعتزلة والإشاعرة والمتكلمون صدروا في تصوراتهم عن تأويلات بعضها عقلي المنزع، وأخرى امتثالاً للتفسير بالمأثور، فقد ظل التأويل هو الوجهة التي من خلالها يتم الاستقرار على فهم المشكلات الدينية، ومن بينها مشكلة خلق القرآن، وهي مشكلة جوهرية في الإسلام. فالذين يؤمنون بقِدم القرآن اعتمدوا في ذلك على الآيتين (21-22) من سورة البروج ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ * فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ وهو كتاب كتبَ فيه اللهُ مصائر الناس، وحدد مآلاتهم قبل أن يخلقهم.

بيْد أن المنهج التأويلي عند (أبو زيد) يضع فهم اللوح المحفوظ في السياق المجازي، وليس في سياقه الحرفي، كما هو الحال في النظر إلى «العرش» و«الكرسي»، وسواهما، وبالتالي فإن حفظ الله القرآنَ ليس معناه حفظه في السماء مدوَّناً في اللوح المحفوظ «بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به. وقوله الله [في الآية 9 من سورة الحجر] ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ لا يعني التدخل المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل الإنسان المؤمن بالبشارة والحضّ والحثّ والترغيب على هذا الحفظ. وفهم الحفظ بأنه تدخل مباشر من الذات الإلهية فهم يدل على وعي يضاد الإسلام ذاته من حيث إنه، في جوهره، الدينُ الذي أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض إلا عن طريق التوجيهات والإرشادات المضمّنة في القرآن الكريم، وفي سنّة الوحي الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم»[2].

لقد وصف (أبو زيد) الروايات، التي تقول بالمعنى الحرفي للوح المحفوظ، وبأن كل حرف منه بحجم جبل يسمى جبل «قاف»، بأنها تصدر عن تصورات أسطورية، وليس معنى ذلك وصف القرآن بأنه أسطوري.

بيد أن تفصيل القول بتاريخية الخطاب القرآني، ووضعه في سياقه التأويلي يستدعي العودة إلى سجالات المعتزلة، لاسيما في ما يخص تعلق الفعل الإلهي

(1) المرجع نفسه، ص 201.
(2) المرجع نفسه، ص 203.

بالقدرة الإلهية، وعلاقة كل منهما بالآخر. فالمعتزلة يفرّقون بين القدرة والفعل في تصوّر الحقيقة الإلهية، «فالقدرة الإلهية مطلقة لا حدود لها على الإطلاق، بحكم أنها صفة من صفات الذات الأزلية القديمة، هذا من ناحية، ولكنها - القدرة - من ناحية أخرى تمثل الإمكانيات غير المتناهية للأفعال، والتي ليس من الضروري أو اللازم أو الحتم أن تتحقق، أي تنتقل من الإمكانية إلى الفعل. هذه التفرقة بين القدرة بوصفها مجموعة الإمكانيات القابلة للتحقق نظرياً، والفعل بوصفه التحقق العيني للقدرة، هي التفرقة التي أقرها العلماء المسلمون في مقولة مهمة من مقولاتهم وهي (ليس كل مقدور محتّمَ الوقوع). إذا كانت القدرة الإلهية مطلقة، فإن مقدوراتها من الأفعال كذلك لا تتناهى، ولكن العالم متناهٍ من حيث بنيتُه في الزمان والمكان، وهذا دليل على أن إمكانات القدرة الإلهية لا تتطابق مع الأفعال بأي معنى من المعاني»[1].

إذاً، الأفعال تتعلق بالعالم الممكن، وإن كان مصدرها وجذر فاعليتها كامناً في القدرة المطلقة، وهي من حيث التعلق بالممكن التاريخي تظل محايثة للتاريخ، بحسب (أبو زيد) الذي يستعين بقول الغزالي في «مشكاة الأنوار»، بأن أول الأفعال الإلهية إيجاد العالم، أي إخراجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود.

إن فعل الإيجاد هذا يُعدّ بمثابة افتتاح للتاريخ، لأنه الفعل الذي دشّن مفهوم «الزمن». وبالتالي فإن «خلق العالم» يغدو واقعة تاريخية في ذاته، «من حيث كونه حدثاً غير مسبوق إلا في العلم الإلهي على هيئة مشروع لا ندري كنهه»[2]. لذلك فالقول إن العالم محدث لا تعني شيئاً سوى زمانيته وتاريخيته، والذين ذهبوا في تاريخ الفكر الإسلامي إلى القول بأن العالم قديم، «إنما كانوا يتحدثون عن المادة التي صُنع منها العالم، أي الهيولى حسب التعبير الأرسطي، ولكنّ قولهم بقدم المادة لا يعني بالضرورة إنكار تاريخية إيجاد العالم. مفهوم التاريخية، إذن، محايث لوجود العالم - أو بالأحرى لعملية إيجاده - سواء كان هذا الوجود خلقاً من عدم، أو صنعاً من مادة قديمة»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 204
(2) المرجع نفسه، ص 204
(3) المرجع نفسه، ص 205.

إن التاريخية تعني، هاهنا، الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه. إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي، أي الوجود الإلهي، والوجود المشروط الزماني. وإذا كان الفعل الإلهي الأول، أي فعل إيجاد العالم، هو فعل افتتاح الزمان، فإن «كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الافتتاحي تظل أفعالاً تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ، وكل ما هو ناتج عن هذه الأفعال الإلهية مُحدَث، بمعنى أنه حدث في لحظة من لحظات التاريخ»[1].

ولئن كان (أبو زيد) قدم تصوراته التأويلية عن أن الخطاب القرآني منتَج ثقافي، اعتماداً على منهج التحليل اللغوي، كما بلوره دي سوسير، ومنهج التفسير الأدبي الذي صاغ ملامحه أمين الخولي، معطوفيْن على الجدل الهيجلي والماركسي، فإنه ظل، وهو يتحدث عن تاريخية الخطاب الإلهي يتحرك في دائرة الحِجاج المعتزلي، لا سيما في تمييزه بين صفتيْ العلم والكلام الإلهيين، وكذلك صفتيْ القدرة والفعل، ليخلص إلى القول بأنه إذا كان الكلام الإلهي من أفعال الصفات الإلهية، فإنه ظاهرة تاريخية، «لأن كل الأفعال الإلهية أفعال في العالم المخلوق المحدث، أي التاريخي. والقرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهي، وإن يكن أشملَ هذه التجليات، لأنه آخرها»[2].

إن الحركة البندولية لمنهج التأويل عند (أبو زيد) لا تنفك تصلُ الماضي بالحاضر، فهو يبحث في التراث الديني بعقل اللحظة الراهنة، فيربط بين الكلام المعتزلي والتصورات «السيميائية» الصوفية والعقلانية الرشدية، وبين منهج التحليل اللغوي الذي أضاف «سوسير» له بعداً جديداً حين ذهب إلى أن العلاقة بين «اللفظ أو الدال» و«المعنى أو المدلول» علاقة اصطلاح، لكنه عمّق مفهوم الدال ومفهوم المدلول، بعيداً عن مسألة اللفظ والمعنى، إذ يرى (أبو زيد) أن النتيجة - التي توصل إليها دي سوسير باعتبار العلامة اللغوية بمثابة وحدة نفسية مزدوجة يترابط فيها العنصران (المفهوم والصورة السمعية) ارتباطاً وثيقاً، بحيث يتطلب وجود أحدهما

(1) المرجع نفسه، ص 205.
(2) المرجع نفسه، ص 210.

وجود الآخر - قد «أنهى، وإلى الأبد، التصور الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم، بوصفها تعبيراً مباشراً عن العالم. لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية. إنها لا تعبّر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن مثل هذا العالم - إن كان له وجود - يُعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم. وقد أحدث هذا التصور ثورة في علاقة الفكر باللغة، وفي طبيعة النظام الرمزي للغة، والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام الثقافي نفسه»[1].

بهذه الرؤية، راح (أبو زيد) يكشف في كتابه **مفهوم النص** العلاقة المركبة بين النص الديني والثقافة، كما راح يسبر آليات النص الديني من حيث علاقته بالنصوص الأخرى، ويرصد التحولات التي أصابت مفهوم النص ووظيفته، ومحاولات عزله عن الواقع وعن حركة الثقافة، بمعنى وقف الجدل بين النص والواقع، بما يشتمل عليه الواقع من حركة الفاعلين الاجتماعيين المشكّلين لأفقه واتجاهه.

إن إغفال الطاقة الدلالية، كثيفة الطبقات، التي تكتنف الخطاب القرآني، يحرم المتلقين عبر الأزمان المتتابعة من الوقوف على معاني الخطاب، وتدبّره، وصهره في التجربة الإيمانية. ويصف إدوارد سعيد محاولات «المنهج الظاهري» الحثيثة لـ«عقلنة» استعادة نظام قراءة للنص يتمركز فيه الاهتمام على الكلمات الظاهرية أنفسها، بأنه أسس - وهذا ما كان ينشده الظاهريون - نظاماً للقراءة «يضيّق الخناق إلى أقصى حد ممكن على القارئ وظروفه»[2]، من أجل الوصول إلى ما اعتقدوا أنه المعنى الأوحد والأبدي للخطاب القرآني.

لقد كانت حركة الكشف عن مفهوم النص تقوم على القوانين الخاصة للغة، لاسيما في نطاق إنتاج الدلالة. وثبت أن النصوص، مهما تعددت أنماطها، تظل تستمد مرجعيتها من اللغة وقوانينها. وبما أن اللغة تمثل الدال في النظام الثقافي، فمعنى ذلك أن كل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها. ويقر دي

---

(1) المرجع نفسه، ص 217.

(2) سعيد، إدوارد، (2000)، **العالم والنص والناقد**، ترجمة: عبدالكريم محفوض، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ص 43.

سوسير، كما يرى (أبو زيد) بأن اللغة تقاوم التغيير وتسعى إلى الثبات بما هي ظاهرة اجتماعية جماعية، «لكن الكلام - الذي هو الاستخدام الفردي للغة - هو الذي يجدد اللغة ويطورها. وهكذا أدرك دي سوسير من خلال تفرقته المعروفة بين اللغة والكلام - أو بين الاجتماعي والفردي في اللغة - بعض عناصر الصراع الأيديولوجي في الحياة الاجتماعية على أرض اللغة. فهناك نصوص تنطقها اللغة، وتلك هي التي تسمى نصوصاً على سبيل المجاز والتساهل، وهناك نصوص لديها كلام تريد أن تنطقه من خلال اللغة»[1].

وفي تطبيقه التصورَ «السوسيري» على الخطابات الدينية، يرى (أبو زيد) بأن القرآن بامتياز نص يمتلك كلاماً، وليس نصاً تنطقه اللغة، وإن كان يستمد مقدرته القولية أساساً من اللغة. والمقصود بمقدرته القولية، إنما هو مقدرته من حيث إنه نص موجّه للناس في سياق ثقافة بعينها، وليس المقصود مقدرته من حيث طبيعة المتكلم به الله عزوجل، بالتالي فإن «النص القرآني يستمد مرجعيته من اللغة، لكنه كلام في اللغة، قادر على تغييرها»[2].

وتمثل تفرقة دي سوسير بين «اللغة» و«الكلام» ركناً أساسياً في تأويل (أبو زيد) وفي توضيحه الفارق بين البناء اللغوي للنصوص والنظام الثقافي الذي ينتجها. كما أن النصوص تبدع شفرتها الخاصة التي تعيد بناء عناصر النظام الدلالي الأصلي من جديد، فتقاس أصالة النصوص وتتحدد درجة إبداعيتها، وفق (أبو زيد) بما تحدثه من تطور في النظام اللغوي، وما تحققه، نتيجة لذلك، من تطور في الثقافة والواقع معاً، بما يجعل تلك النصوص مفتوحة على تأويلات متواصلة ومتعددة لا تحبس النص في سجن تأويل واحد ومطلق ونهائي.

إن اعتبار النصوص الدينية نصوصاً لغوية وتاريخية ذات طبيعية تكون فيها منتَجَة أحياناً، ومنتِجَة أحايين أخرى، لا يتعارض مع مصدرها المتعالي، بل إنه يعمق أبعادها الإيمانية، ويشرّع الأمداء أمام فهمها واستيعابها، وبالتالي فإن «القول بإلهية النصوص، والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك، يستلزم أن البشر عاجزون،

---

(1) **التفكير في زمن التكفير**، ص 226.
(2) المرجع نفسه، ص 226.

بمناهجهم، عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم (. . .) وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي - مقصد الوحي وغايته - وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة. وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه ويناجي ذاته، وتنتفي عن النصوص صفات الرسالة والبلاغ والهداية والنور»[1].

بيْد أن معضلة التأويل، في بعض تجلياتها، لا تقتصر على الطبيعة الذاتية للنصوص والخطابات، ولا على الوظيفة التي تؤديها، أو على التكوّن التاريخي والإطار البنيوي والنظام اللغوي الذي تتجسد من خلالها، بل إن للمعضلة وجهاً آخر يسفر عن نفسه من خلال القراءة، فإما أن تكون القراءة منتِجة وتسهم في إغناء النص وتوسيع دلالاته، وتفكك بنيته، وتحاول أن تُفصح عن المضمر والمسكوت عنه في النص، وإما أن تكون قراءة موجّهة هدفها البحث عما يخدمها في النص، أي أن تكون قراءة انتقائية مبتسرة، لا تلتفت ولا تأبه للسياقات البنيوية للغة. ومثل هذه القراءة النفعية لا تثير إشكاليات معرفية، وتتحرك في تاريخ مرجعي ضيق ومحصور، بينما القراءة الواعية هي التي تمتلك الأسئلة، ولا تتحرك من فراغ، ومن دون خبرة أو أفق.

إن القراءة الواعية تنهمك في اكتشاف أبعاد الدلالة المختلفة في النصوص، وبخاصة الدينية، وتحاول التمييز بين المعنى (Meaning) والمغزى (Significance)، وهو أمر طرحه وعمّق معناه ودلالته المفكر الأميركي إدوارد هيرش الذي رأى أن معنى النص ثابت بينما مغزاه متغير، كما أنه أقام تمييزاً بين المعنى الذي قصده المؤلف، والمعنى الثاوي في النص، لكنّ التعويل الأساس يكون على مغزى النص الذي لا يمكن القبض عليه إلا من خلال الاشتباك بين النص والقارئ.

ويمثّل هذا المنهج زاوية أساسية في التأويل عند (أبو زيد)، إذ يعول عليه في إزالة التعارض المتوهَّم بين أجزاء النص القرآني أو بين القرآن والسّنة، وهو جهد يحتاج إلى «عقل الفقيه والمفسر، (ومعنى ذلك أن) آليات النص كلها سواء على

(1) **نقد الخطاب الديني**، ص 209.

مستوى العام والخاص، أم على مستوى الغموض والوضوح، تقودنا إلى مناقشة دور القارئ في اكتشاف دلالة النص، وفي سبر أغواره»[1]، وقد طبق (أبو زيد) هذه المنهجية، مقرونة بمنهجية التحليل اللغوي، في تناوله موضوع الإعجاز القرآني، وفي التميز بين علم مناسبة النزول، وعلم أسباب النزول.

ويمكن أن يكون المعنى وجهاً مباشراً من وجوه النص، فضلاً عن أنه يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها، على أن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مرحلة محددة، وتحويله إلى أثر أو شاهد تاريخي، وفق (أبو زيد) الذي يرى أن الخلاف على دلالة النصوص هو من أبرز تجليات الصراع على المعنى، لذا فإنه يميز، لدى قراءته النصوص الدينية، بين «المعنى» الذي له طابع تاريخي، ولا يتحقق الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة للسياقات اللغوية والثقافية والاجتماعية، و«المغزى» الذي يمتلك طابعاً معاصراً لأنه محصلة لقراءة عصر مغاير لعصر النص، رغم أنه لا ينفك عن المعنى، وينطلق منه، ليوجه حركة الواقع والعصر.

إن المغزى، إذاً، «هو المقاصد الكلية كما حددها الفقهاء، بل هو ناتج قياس الحركة التي أحدثها النص في بنية اللغة، ومن ثم في الثقافة والواقع. ولا بد مع قياس الحركة من تحديد اتجاهاتها، فبعض النصوص لا تكتفي بتكرار اللغة الشائعة، وتقوم، من ثم، بتثبيت حركة الواقع والثقافة فقط، بل ترتد في بنيتها اللغوية إلى الماضي مكررة إياه، ومرتدة بالثقافة والواقع إلى الوراء»[2].

وفي تطبيقاته التأويلية، استناداً إلى مفهومي المعنى والمغزى، يرى (أبو زيد) أن قضية ميراث المرأة في التشريعات الإسلامية تكشف عن معانٍ واضحة باتجاه عدم مساواة الرجل بالمرأة في جميع التشريعات، ومن بينها الميراث، امتثالاً إلى المعايير الاجتماعية والاقتصادية السائدة. «لكن المعاني التي تدل عليها النصوص بشكل مباشر ليست كل القضية، إذ من الطبيعي أن تكون حركة النص التشريعية غير مصادمة للأعراف والتقاليد والقيم التي تمثّل محاور أساسية في النسق الثقافي

---

(1) **مفهوم النص**، ص 217.

(2) **نقد الخطاب الديني**، ص 232-233.

والاجتماعي. وليس معنى عدم التصادم أن النصوص لا تحدث خلخلة في نسق تلك القيم، خلخلة تكشف عن المغزى المستكن خلف المعنى. لكنها خلخلة لا تحدث نتائجها إلا من خلال حركة الواقع بما ينتظم في هذه الحركة من صراع اجتماعي فكري. وقد مالت حركة المجتمع العربي الإسلامي في القرن الأول الهجري إلى تثبيت القيم والتقاليد والأعراف التي حاولت النصوص خلخلتها، لذلك مالت الكفة دائماً في الثقافة العربية لتثبيت المعنى الديني، وغاب من أفقها اكتشاف المغزى، باستثناء جماعات صغيرة ظل تأثيرها محدوداً»[1].

ويحتاج (أبو زيد)، لكي يمضي قُدُماً في سجاله المنطقي البرهاني في هذه القضية، إلى التعرف إلى أحوال العرب الاقتصادية والاجتماعية في الفترة التي سبقت الإسلام، ومقاربة حال المرأة في ذلك الزمن، ودراسة كيفية انعكاس الأحوال الاقتصادية على البنى الثقافية والفكرية، وعلى حركة الوعي الاجتماعي، وهي تعبيرات قاربها منهج التحليل المادي التاريخي من خلال كشفه حركة الصراع الطبقي، وأثرها في تحديد أنماط الإنتاج وعلاقاته، كما فعل (أبو زيد) في دراسته عن الإمام الشافعي، من دون الركون، وحسب، إلى تحليل الأفكار والكشف عن دلالاتها ومعناها، للانتقال إلى مغزاها الاجتماعي السياسي الأيديولوجي.

لقد قرر (أبو زيد) أن فهم أطروحات الشافعي، على سبيل المثال، يتعين ألا يكون بمعزل عن الصراع الفكري الذي كان محتدماً بين أهل الرأي وأهل الحديث في مجال الفقه والشريعة، فضلاً عن الصراع الفكري بين المعتزلة وخصومهم من المشبِّهة والمرجئة، وكذلك الصراع الشعوبي بين العرب والفرس. وقبل ذلك يؤكد أن المستوى الأهم في هذا الصراع يتمثل في «الصراع الاجتماعي- الاقتصادي السياسي- الذي كان يتخذ في الغالب شكل الصراع الفكري الديني، ويتركز في النهاية حول تأويل النصوص الدينية»[2]، وبالتالي راح يدرس خطاب الشافعي من منظور تحليلي نقدي تاريخي.

---

(1) المرجع نفسه، ص 234.

(2) أبو زيد، نصر حامد، (2007)، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 87.

وتسلك التأويلية التي يتبناها (أبو زيد) مسلك الكشف عما تستبعده النصوص والخطابات، والإفصاح عما هو مضمَر في غضونها، أو بتعبير ميشال فوكو «ما كانت ترغب في قوله، بل وعلى بعض التجليات اللاشعورية التي برزت إلى واضحة النهار، فيما قالته صراحة أو ضمناً (. . .) وبالعثور على الكلام الأبكم الهامس الذي لا يتوقف، والذي يحرك من الداخل الصوت الذي نسمعه، وباستعادة النص الرفيع اللامنظور الذي يسري ما بين السطور المكتوبة ويزاحمها أحياناً»[1].

هذا «النص اللامنظور» أو المضمَر يمثل إحدى آليات تشكيل الخطاب، وقد يكون مدلولاً عليه في الخطاب بطريقة ضمنية، وقد يكون مدلولاً عليه بالسياق الخارجي، «فالمسكوت عنه المدلول عليه في السياق الخارجي نجده في قضايا المرأة عموماً، وفي مسألة نصيبها من الميراث خصوصاً. أما المسكوت عنه المدلول عليه في الخطاب ضمنياً، فنجده في قضية المواريث بشكل عام»[2].

وكما أفاد (أبو زيد) من النظام البلاغي الذي شيّده عبدالقاهر الجرجاني، وكذلك من الاقتراحات اللغوية لابن سنان الخفاجي، وبخاصة حديثه عن شروط الفصاحة التي تستلزم الوضوح والجلاء، فقد ربط قاطرة التنظير اللغوي القديم بأفق التصورات المعاصرة، لاسيما ما يتصل بوظائف اللسان، وكانت ظلال رومان جاكبسون واضحة في تحديدات (أبو زيد) للعلاقة الجدلية بين النص والثقافة، ووظيفة اللغة الاتصالية التي تشترط وجود علاقة بين متكلم ومخاطب، وبين مرسِل ومستقبل.

وحصر جاكبسون مكونات العملية التواصلية في ستة عناصر هي المرسِل، وهو الطرف الأول، والمرسَل إليه، وهو الطرف الثاني، والمرجع، وهو المحتوى الذي تشير إليه. وكذلك القناة، وهي ما يسمح بنقل الرسالة من المرسِل إلى المرسَل إليه. وهناك أيضاً السنن، وهو مجموع العلامة التي تتشكل منها الرسالة، وكذلك نظام تأليفها التركيبي، وشرطها أن تكون مشتركة ليفهمها طرفان. أما العنصر السادس فهو

---

(1) فوكو، ميشال، (2005)، **حفريات المعرفة**، (ط 3)، ترجمة: سالم يفوت، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 27.

(2) **نقد الخطاب الديني**، ص 235.

الرسالة. وحدد جاكبسون للغة ست وظائف: التعبيرية أو الانفعالية، والوظيفة الإيعازية أو الندائية، وأيضاً الوظيفة المرجعية، وهناك وظيفة إقامة الاتصال، وكذلك وظيفة ما فوق اللغة التي تتمحور حول لغة الخطاب ذاتها، وتفسر الكلمات الواردة فيه. وسادس وظائف اللغة هو الوظيفة الشعرية التي تتمحور حول المرسلة، مثل الشكليات التي يقتضيها الإيقاع(1).

وتتجلى هذه المفاهيم النظرية في المقاربات النقدية والتأويلية التي اعتمدها (أبو زيد) في جهوده الفكرية، كاشفاً عن الوظيفة الاتصالية للغة التي لا تنفصل عن طبيعتها الرمزية التي تمكّن النصوص من تمثيل الواقع، والكشف عن طبقاته السفلية التي تتوارى في مناطق الإضمار والصمت.

لقد كانت نظرية التأويل عند (أبو زيد) مزيجاً من التراث العقلاني والصوفي القديم، والمنهجيات النقدية الحديثة، إذ طبق هذا المزيج في مختلف دراساته وبحوثه، وكان يغامر في تطبيق بعض المناهج الحديثة كالسيميائية، مثلاً، على الخطاب القرآني، لكنّ النتائج كانت تضيف للمعنى القرآني أبعاداً عميقة. ففي تحليله لسورة العلق يعارض (أبو زيد) الزمخشري في مسألة غياب المفعول في مقطع الآية «الذي خلق»، إذ يرى الزمخشري أن غياب المفعول غايته إطلاق الدلالة وعمومها، وهو أمر يعد، في نظر (أبو زيد) بمثابة تقليص للدلالة، فعلى «مستوى البنية السطحية للخطاب، يدرك المخاطب بالنص - محمد عليه السلام - أن الذي يأمره بالقراءة هو ربُه. وهذا نوع من التعريف لا تُدرَك دلالته إلا في سياق حال ذلك المخاطَب اليتيم - لا رب له - في مجتمع يعتمد معيار الانتماء فيه على عصبية الدم الأبوي، وهي العصبية التي تحدد درجة الاندماج والانصهار في المجتمع من جهة، وتحدد القيمة والمكانة الاجتماعيتين من جهة أخرى. هكذا يبدأ النص من اللغة - بدلالتها السوسيولوجية - متصاعداً من الاجتماعي والتاريخي إلى المطلق، ومن حدود اللغة العادية إلى آفاق اللغة الدينية خطوة خطوة: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾»(2).

---

(1) الشهري، عبدالهادي بن ظافر، (2004)، **استراتيجيات الخطاب**، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ص 12.

(2) **النص والسلطة والحقيقة**، ص 228.

كما يلاحظ (أبو زيد) أن الخطاب الإلهي يشير، في هذه السورة، إلى العالم «من زاويتين: الزاوية الأولى، العالم الحر في شكله الجنيني- العلق- والزاوية الثانية، العالم في شكل المادة الصامتة (القلم). هاتان الزاويتان تبرزان (العالم) من مستويين يتوازيان مع التعريف بالرب (الخالق) و(المعلم). هذان المستويان هما العالم (المخلوق) والعالم (الدلالة) في الوقت نفسه»[1].

إن تركيز (أبو زيد) على سورة العلق، آتٍ من كونها السورة الافتتاحية للخطاب الإلهي، بحسب ترتيب النزول، وهي، بالتالي، تحمل البذور التي ستنبت وتتفرع وتتكاثر داخل الخطاب الكلي. لذا فإن كلمة «الأكرم» في السورة تنطوي على التمايز والتمييز بين طبيعة الله وطبيعة الإنسان في اللغة الدينية، كما أن دلالتها تتحرك بين قطبي «التنزيه» و«التشبيه»، ولكن «إذا كانت دلالة (الأكرم) تميل إلى بُعد التشبيه، وتحيل إلى (التنزيه) إحالة ضمنية، فإن دلالتيْ (الذي خلق) و(الذي علّم) تؤكدان بُعد (التنزيه)»[2].

ويتوصل التأويل من خلال التحليل السيميائي والتحليل النصي لسورة العلق إلى الكشف عن العلاقة المضمَرة بين «العالم» و«العلامة» من خلال الجمع بين الفعلين «خلق» و«علّم»، وهي علاقة «تفصح عنها بنية النص القرآني كله تقريباً، تلك البنية التي تحيل العالم بسمائه وأرضه وكواكبه، وبنباته وحيوانه وجماده (. . .) إلى آيات وعلامات»[3].

إن هذا التأويل الذي يقترحه (أبو زيد) يتحرك في دائرة النظر إلى الإسلام، بأدوات عصرية مستنيرة، باعتباره صيرورة تاريخية اجتماعية استمرت، ولا تزال، «بفضل انفتاح الدلالة والمعنى للنصوص الأصلية وما تحمله من مضامين (وهذه الرؤية تتصادم مع من يتصورون) أن الإسلام هو الواقعة التاريخية الأولى للوحي، ويتصورون أن تحولاتها وانفتاحها محضُ ضلال وانحراف وتزييف يجب الخلاص منه»[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص 229.

(2) المرجع نفسه، ص 230.

(3) المرجع نفسه، ص 230.

(4) **الخطاب والتأويل**، ص 197.

وفي ظل التبدلات التي تجري على المعاني في مختلف العصور، وفي ظل تكاثف التعبيرات والتصورات المثقلة بالمجازات في متن الخطاب القرآني، فإن الحاجة إلى التأويل تغدو أمراً تتطلبه مبادئ الإيمان. ثمة ما يجعل التأويل صنواً للمسؤولية الأخلاقية، كما ترى الناشطة النسوية، الباكستانية الأصل، رفعت حسن التي تقترح تأويلاً للخطاب القرآني يستجيب للمفاهيم والمبادئ الأخلاقية، إذ تقول «ما دام الله عادلاً، فيجب أن تنعكس هذه الحقيقة في القرآن، لأنه لا يمكن أن يكون الله ظالماً. وإذا كان في القرآن ما يوحي بعدم العدل، حتى من وجهة نظر بشرية، فعلى المؤوِّلين أن يبحثوا عن تفسيرات أكثر عدلاً وإنصافاً»[1].

إن هذه التصور للخطاب القرآني بأنه يتضمن آيات قد يوحي معناها الظاهري بعدم عدالة الله، مصدره، على الأغلب، أن قراءة القرآن تتم وفق ترتيب التلاوة وليس بحسب ترتيب النزول، وهو ما يؤدي في أحيان كثيرة إلى تناقض المعاني بسبب غياب السياق التاريخي للوحي، وعدم معرفة سبب النزول، وبالتالي فإن إعادة قراءة القرآن وتأويله في ضوء ترتيبه تاريخياً، لغايات الفهم، وليس بغية إعادة النظر في شكل المصحف الحالي، يمثل أكبر التحديات أمام الفكر الإسلامي المستنير، كما سيتبين في الصفحات اللاحقة من هذا الفصل، والذي يليه.

لقد حاولت جهود (أبو زيد) في التأويل أن تستفيد من منجزات التراث والحداثة على حد سواء، ولم يشأ (أبو زيد) أن يحصر نفسه في منهج محدد ونهائي للتأويل، على اعتبار أن طبيعة الخطاب تحدد طبيعة المنهج التأويلي، وربما يتم استخدام أكثر من منهج نقدي في سبيل إنجاز عملية تأويلية تستبطن أفكار النص ومعانيه المعرفية، وتصغي لمناطق الصمت المتناثرة في متنه.

لذلك، لم يتبلور في أعمال (أبو زيد) مفهوم قارّ للتأويل، وهو أمر يعد في وجه من وجوهه دليلاً على حيوية الباحث، وقدرته المغامِرة، وتعددية الأدوات التي يسبر من خلالها أغوار النص، وهي تعددية تفرضها اعتبارات النضوج والتطور في

---

(1) Rahman, Yusuf, *The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd: an Analytical Study of his Method of Interpreting the Qur'an*, PhD thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada, 2001, p. 181.

المفاهيم وأساليب التحليل، بمعنى أن (أبو زيد) الذي بحث في المجاز عند المعتزلة بأدوات التحليل التاريخي الاجتماعي، هو ذاته الذي عالج علوم القرآن بمنهج تحليل النصوص، وهو الذي طبّق الدرس السيميائي في الكشف عن الإعجاز القرآني، والنظر إلى الوجود والعالم بصفتهما نطاقيْن لا نهائيَّين مأهوليْن بالعلامات والإشارات. وعندما درس (أبو زيد) الشافعي، الذي أسس مفهوم الوسطية في الثقافة الإسلامية، لجأ إلى منهجية تحليل النصوص والأفكار في سياقاتها التاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية.

وقد عُدّ غياب تحديد نظري لمنهج التأويل عند (أبو زيد) ثغرة في معماره الفكري، إذ يرى محمد عمارة أن (أبو زيد) لم يشر «ولو لمرة واحدة، في جميع كتاباته (. . .) إلى المعنى الاصطلاحي لمصطلح التأويل، كما حدده وفصّله وضبط قوانينه - في نظرية متكاملة - فلاسفة الإسلام»[1].

ولا يتوفر هذا «النقد» على مقدار عال من الدقة، لأن (أبو زيد)، وإن لم يحدد إطاراً نظرياً مغلقاً لمنهجه في التأويل، فليس معنى ذلك أنه يصدر عن «قمة العبثية»، بتعبير عمارة، أو عن عدم قدرة على تعيين مفهوم حاسم ونهائي لهذا المصطلح المتحوّل، وليس معنى ذلك أن مشروعه «قائم على التأويل، دون أن يكون لدى صاحبه أية ضوابط لهذا التأويل!! بل ودون أن يلتفت فيه إلى التعريف الاصطلاحي للتأويل في تراثنا الذي يبحث فيه»[2].

إن المنهج التأويلي، في نظر (أبو زيد) مثل الموضوع، «يمثل حركة دائبة بين قراءة مفاهيم الدراسات الحديثة والإفادة منها، وبين القراءة النقدية للإنجازات التراثية في مجال علوم اللغة والبلاغة والنقد بمعناه العام. والناتج النهائي لم يتحقق بعد، ذلك أن سؤال المنهج سؤال متواصل دائم، وحين يتوقف السؤال، ويتصور الباحث أنه حقق نضجه المنهجي، فإن ما يكون متحققاً بالفعل هو الجمود المنهجي. إن قراءات في الهرمنيوطيقا والسيميولوجيا وتحليل السرد والألسنية

(1) عمارة، محمد، (2002)، **التفسير الماركسي للإسلام**، (ط 2)، القاهرة: دار الشروق، ص 111.

(2) المرجع نفسه، ص 114.

والأسلوبية ليست وحدها منهجاً، ذلك أن المنهج هو ناتج حركة التفاعل العميقة جداً والخصبة بين سؤال الباحث وموضوع البحث»[1].

وقد راح (أبو زيد) يطور هذا التصور التأويلي وينضجه، وصولاً إلى ما أطلق عليه «التأويلية الديمقراطية»[2] التي تناهض التأويلات السلطوية والمطلقة وذات النزعة الكليانية، وتنتسب إلى أفق إنساني رحب يجعل هدف التأويل القرآني صياغة «معنى الحياة» وتحرير الفكر الديني من سلطة القهر والقوة. وفي ضوء ذلك قدم (أبو زيد) تأويلاته وتحليلاته لخطاب الوحي وعلم أسباب النزول. كما قدم تصوراً تأويلياً لخطاب الفقه، وكذلك خطاب المرأة. وبالرؤية التأويلية ذاتها كشف (أبو زيد) عن أسس الخطاب الديني، وتحولاته، وصيرورته في أحيان كثيرة خطاباً للسلطة السياسية.

وكان من ثمرة هذا الاشتباك الحي مع هذه «السلطات» مجتمعة أن يعرّض (أبو زيد) للمواجهة التي ترقى إلى «المحنة»، بسبب تكفيره نتيجة اجتهاداته واتهامه بالردة، مما أنتج تأويلاً مضاداً يستخدم، أحياناً الأدوات ذاتها، لكنه يخلص إلى نتائج تروم بيان تهافت الجهود النظرية عند (أبو زيد) الذي ظل لا يفتأ يردد أن الوصول إلى الحقائق الموضوعية المطلقة محض وهم، وأنه يسلّم مع لوي ألتوسير بأنه «لا توجد ثمة قراءة بريئة»[3]، لأن رفض وهم الفهم الموضوعي يحرر الباحث من النزعات والأغراض الشخصية، وبالتالي تتحدد صلته بالماضي في سياق وعي العلاقة الجدلية مع ذلك الماضي الذي لا يتجلى ككتلة واحدة، وإنما كنطاق متعدد من الدلالات والمعاني يوفر للباحث أن يفتش فيها عما يسند موقفه الراهن، ويخدم تصوراته، ويجنبه، كما يرى (أبو زيد) «مزالق الربط الميكانيكي بين الظواهر»[4].

---

(1) **النص والسلطة والحقيقة**، ص 12.

(2) **حداثات إسلامية**، ص 167.

(3) **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص 228.

(4) المرجع نفسه، ص 228.

تأويل خطاب الوحي: القراءة السياقية وفق ترتيب النزول

يتجلى وصف القرآن لتجربة الوحي الأولى على نحو غامض، ولعل هذا الغموض مقصود لذاته من أجل وصف التجربة المباغتة لاتصال الوحي بالنبي، ووصف انطباعات النبي ونفسيته إزاء هذا الحدث الاستثنائي العظيم.

وقد أبرزت سورتا «التكوير» و«النجم» لحظة التجلي التي أعقبتها لحظة الوحي. ويبدو أن السورة الثانية تستعيد ما حدث في الأولى التي تصف الوحي بأنه ﴿لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ * مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ * وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ * وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ * وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ * فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾.

ويلاحظ، في هذه الآيات، أن الوحي مصدره رسول كريم، وليس قول الله مباشرة. كما يلاحظ أن النبي محمد قد رأى ذلك الوحي، «وأن القرآن قوله، لكن عن الله»[1].

وهذه الآيات، حين يتم ربطها مع سورة النجم، تتضح أكثر صورة الوحي، وحدث الاتصال والتجلي، لكن سورة النجم تأتي لكي تبدّد ما قد انطبع، ربما، في ذهن النبي محمد بأن الذي رآه هو الله: ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ * وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ * ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ * وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ * فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ * مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ * أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ * وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ * إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ * مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ * لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ﴾.

إن انكشاف الوحي، وليس الله، على النبي يبدو في هذه السورة، وفي الآيات السابقة من سورة التكوير ناصعاً. وثمة من يرى أن هذا الانكشاف والتجلي لم يأت عبر الرؤيا التي تعني الحلم أو الرؤية المنامية، بل تحقق من خلال «رؤية بالبصر يصدقها العقل ولا يخدعها الخيال. رؤيتان في الواقع الفضائي- الزمني بيّنتان

(1) جعيط، هشام، (2008)، **في السيرة النبوية**، (ج 1) الوحي والقرآن والنبوة، بيروت: دار الطليعة، ص 49.

واضحتان تمام الوضوح وبالوعي الكامل»[1].

ومرد الغموض في تحديد طبيعة الوحي هو اللغة الوصفية التي تحاول أن تُدخله في حيز الكلام البشري، بحيث يغدو معطى للفهم والتأويل. ومن وجوه هذا الغموض، تباين مفهوم التجلي بين مفردتي «القول»: قول رسول كريم، و«الوحي»: إن هو إلا وحي يوحى، فضلاً عن الالتباس في تحديد الموحي في الآية «فأوحى إلى عبده ما أوحى»، حيث مثّلت هذه الآية «إشكالاً للمفسرين: أهو الله ويكون الفاعل مستتراً، أم جبريل؟ نحوياً يكون هذا الكيان هو الذي أوحى ويكون محمدٌ عبدَه. من المفسرين، اعتماداً على عائشة، مَن أرجع الضمير المستتر إلى الله بخصوص هذه الآية فقط: أي فأوحى [الله] إلى عبده ما أوحى، ولا يعني هذا، البتة، أن الله هو الذي تجلى، ومنهم، اعتماداً على ابن عباس، من قال إن هذا الكيان ذا القوة هو الله ذاته (ليس في كل نوره) إذ لا تدركه الأبصار كما ورد، فيما بعد، في القرآن»[2].

ويكاد يكون مفهوم الوحي مستعصياً على الفهم «أهو كلام خارجي يُسمع، وفي دنوّ الشخص من محمد ما يبّرر ذلك، أم عملية خاصة وخارقة تُدخل الكلام أو حتى المعنى فقط في نفس محمد وتطبعه فيه؟»[3].

لقد تعددت الروايات التي تحدد مفهوم الوحي، وكيفياته، ولغته، وأزمنة تنزّله ومواقيتها وعللها. على أن هذه الروايات، على اختلافها، تتفق على إلهية الخطاب الموحى به إلى النبي، والذي تتوجه إليه أنظار التأويل والفهم، وبالتالي التفكّر والتدبّر والتأويل.

ولتأويل خطاب الوحي، يتعين التمييز، كما يقول (أبو زيد) بين مستويين أساسيين كليين من مستويات السياق، الأول هو مستوى النزول الكلي، وهو القرن السابع الميلادي، وهو سياق يشتمل الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، إلى جانب الأوضاع الدينية والفكرية والثقافية. ويتضمن هذا المستوى سياق موقع

---

(1) المرجع نفسه، ص 50

(2) المرجع نفسه، ص 51.

(3) المرجع نفسه، ص 51.

«شبه الجزيرة العربية» على خريطة الصراع بين القوتين الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية، وأهمية مكة بالنسبة إلى طريق التجارة بين الشمال (الشام) والجنوب (اليمن)، اللذين أشار إليهما القرآن برحلتي الشتاء والصيف. كما ينبغي معرفة الأحوال الدينية في شبه الجزيرة العربية، وإلى أي حد تأثرت بمسيحية «الشمال» ويهودية «الجنوب»، وهجرة قبائل الجنوب اليهودية إلى يثرب. وفي هذا البعد يتحتم دراسة أنواع وأنماط المسيحية، وطبيعة العلاقة أو العلاقات الدينية بين مسيحيي مكة وكنيسة «الحبشة».

وفي إطار سياق مستوى النزول الكلي نفسه، لا بد من إدراك مكانة «قريش» الاقتصادية والدينية، وطبيعة التنافس بين فرعيها الرئيسيين، وهو التنافس الذي يُعدّ الصراعُ بين بني هاشم وبني أمية بعد الإسلام تطوراً له. كما أن من الضروري معرفة العلاقة بين مكة ويثرب تجارياً ودينياً.

أما المستوى الثاني، فهو مستوى النزول التدريجي، «أي المستوى الذي يُدرِك، منهجياً، المنشأ التاريخي لبنية القرآن»[1].

إن هناك اتفاقاً على أن الترتيب الحالي للمصحف هو ترتيب التلاوة، وليس ترتيب النزول، إذ إن الترتيب الحالي للمصحف «أحدث تغييباً للسياقات الداخلية في النص»، كما يقول (أبو زيد) الذي يقترح مقاربتين لتحليل القرآن وفهمه هما «التعاقب (Diachronic) والتزامن (Synchronic)، وجمع الاثنتين مهم جداً في أي مقاربة فلو حللتُ القرآن فقط، وفق ترتيب النزول، سأكون أتعامل مع القرآن على أنه كتاب في التاريخ، وهو ليس كذلك. أما إذا رضيتُ فقط بترتيب القراءة، فأكون قبلت بإهمال الجانب التاريخي في التعامل مع القرآن»[2].

ويفرّق (أبو زيد) بين «أسباب النزول»، كمصطلح مستقر في المعنى الفقهي الوارد في المرويات التراثية، وما يسميه «السياق التاريخي للوحي» الذي لا يمكنه أن يتجاهل مفهوم أسباب النزول، «لكنه يتعامل معه تعاملاً نقدياً، لأن بعض هذه

---

(1) **الخطاب والتأويل**، ص 258-259.

(2) نصر حامد أبو زيد، حوار: محمد علي الأتاسي، بيروت: الملحق الثقافي، جريدة **النهار**، 2002/10/17.

الأسباب متناقض، وبعضها الآخر يأتي تبريراً لمعنى معين يريد المفسر أن يفرضه. كما يجب عدم الاكتفاء بأسباب النزول، لأنها قليلة»[1].

ويضرب (أبو زيد) مثلاً على تغييب سياق النزول، من خلال الآية الأولى من سورة البقرة ﴿الٓمٓ * ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، فهذه الآية جواب عن سؤال لا يوجد في الآيات التي تتبعها مباشرة، وإنما يوجد في ما بعد حينما يتكلم الخطاب القرآني عن سؤال اليهود للنبي محمد أن يأتي بكتاب كألواح موسى، وتحديداً في الآيـة 23 ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾، حيث يصعب ربط هذه الآية (الجواب) بمفتتح السورة (السؤال)، مما يؤدي إلى تغييب السياق الذي يقتضي «التعامل مع النص القرآني، ليس فقط من خلال أسباب النزول، ولكن من خلال سياقه التاريخي في معناه الأشمل، ومن خلال شخصية النبي محمد وعلاقته بالمجتمع والثقافة»[2].

ويؤكد الجابري هذا الاتجاه الذي يرى أن تسلسل سور القرآن حسب ترتيب النزول «يباطنه تسلسل منطقي سرعان ما نكتشفه عندما نتنبّه إلى الموضوع الذي تركز عليه هذه المجموعة من السور أو تلك في تسلسلها. وبالرجوع إلى وقائع السيرة نكتشف أن ذلك المنطق، الذي يباطن تسلسل السور داخل كل مجموعة، يتطابق في مضمونه مع تسلسل الوقائع، الشيء الذي نتبين منه بوضوح أن مسار التنزيل مساوق فعلاً لمسيرة الدعوة»[3].

ويميّز الجابري، الذي قدم، في ثلاثة أجزاء، تفسيراً للقرآن وفق ترتيب النزول- وهو هدف كان يرنو إلى تحقيقه (أبو زيد)- بين القرآن والكتاب، وهو تمييز كان صرّح به الشاطبي الذي يرى أن آيات القرآن المتلو لا تحتاج للتواصل معها سوى إلى مقرئ يجيد التلاوة، ذلك لأن «معنى القرآن المتلو يكون (أصل انفجاره في القلب)، كما يقول الشاطبي في معرض كلامه عن الفهم الصوفي والباطني

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه.

(3) الجابري، محمد عابد، (2008)، **فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول**، (ج 1)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 17.

للقرآن. أما معنى القرآن المكتوب فيتطلب فهمه تتبع ترتيبه ككتاب، فيه السابق واللاحق، على أساس كلام الشاطبي أن (المدني من السور ينبغي أن يكون منزّلاً في الفهم على المكيّ، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصح) الفهم. إن انبثاق فهم الكتاب الحكيم في العقل، يتطلب من الجهد الذهني، ربما أكثر كثيراً مما يتطلبه انفجار القرآن الكريم في القلب»[1].

ويكشف تأويل خطاب الوحي، وفق ترتيب النزول أو السياق التاريخي، عن علاقة النص القرآني بالواقع وجدله معه، كما أن علم أسباب النزول يلقي أضواء ساطعة على كيفية استجابة الخطاب القرآني للواقع تأييداً أو رفضاً.

ولئن كان القرآن نزل منجّماً على مدى أكثر من عشرين عاماً، فإن «كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداءً - دون علة خارجية - قليلة جداً»[2].

ويناقش (أبو زيد) الآراء التي عللت نزول القرآن منجَّمَاً، والتي تتخلص في «تثبيت فؤاد النبي»، فضلاً عن سيادة الثقافة الشفاهية في ذلك العهد، وكون النبي كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، فكان تنزيل القرآن مفرّقاً حتى يسهل على النبي حفظه، وهو تبرير يستجيب لأحوال المرسَل إليه والمتلقي الأول للوحي. بيد أن اختلاف الآراء حول هذا الأمر وتعارضها لا يخفي القضية الأساسية المتصلة بالحقائق التاريخية التي أحاطت بتشكل النص القرآني، لما لذلك من أهمية في فهمه واستخراج دلالته، وبخاصة في مجال التشريع وآيات الأحكام، لأن «درس أسباب النزول يزوّد الفقيه بالعلة من وراء أحكام النصوص. ومن خلال اكتشاف هذه العلة يستطيع الفقيه أن يعمّم الحكم على وقائع أخرى شبيهة»[3].

وتمثّل حكمة التشريع ركناً أساسياً في الإسلام، وبالتالي فإن استيعاب النصوص للوقائع الجديدة في السياق الاجتماعي يقضي بإدراك المقاصد الكلية للشريعة التي

---

(1) المرجع نفسه، ص 13.
(2) **مفهوم النص**، ص 97.
(3) المرجع نفسه، ص 103.

تتخلى، أحياناً، عن الالتزامات الحرفية الجزمية بالنصوص، لمصلحة الانتباه لحركة الوقائع المتغيرة والسيّالة باستمرار. ويبرز كدليل على هذا التوجه تعاطي الخليفة عمر بن الخطاب مع مفهوم منح نصيب من الزكاة للمؤلَّفة قلوبهم، بهدف تقوية الإسلام وشد أزر المنتسبين الجدد إلى فضائه. بيد أن اتساع الدولة الإسلامية وامتداد رقعتها واشتداد شوكتها، أبطل مبررات دفع الزكاة لهؤلاء الذين لم يعد الإسلام في حاجة لاستمالتهم.

وفي السياق ذاته، يستذكر (أبو زيد) حكمة أخرى للتشريع تتمثل في الفهم المتقدم للخليفة عمر لحد السرقة، إذ «لم يُقم هذا الحد على العبدين اللذين سرقا من سيدهما الذي كان يجيعهما، وهدد ابن الخطاب السيدَ نفسَه بقطع يده لو عاد العبدان للسرقة مرة أخرى، (وبالتالي، فإن) الخطاب الديني المعاصر لا يستطيع أن يتجاهل هذين الاجتهادين من اجتهادات عمر، ومع ذلك يظل إصراره طاغياً على أن يتجاهل مقاصد الشريعة التي لا يمكن أن تبرز إلا من خلال دراسة علاقة النص بالواقع»[1].

إذاً، ثمة سياق تاريخي متحول، جعل الخليفة عمر يعطل حد السرقة عن العبديْن، كما عطله في «عام الرمادة» الذي شهد، من فرط القحط والجوع، هلاكاً كبيراً للناس والأنعام، واستمر ذلك تسعة أشهر. وفيه عطّل عمر حد قطع يد السارق، وقرر: «لا يقطع في عذق ولا عام السنة». والعذق هو غصن النخل المثمر، والسنة هي سنة القحط التي خلت من الأمطار. ومعنى ذلك أن عمر أوقف حدّاً أوجبته شروط الواقع المتمثلة في المجاعة، واضطرار بعض الناس للسرقة من أجل سد رمقها وبقائها على قيد الحياة.

ويستتبع هذا النظر للسياق التاريخي العام لحركة الجدل بين النص الديني والواقع، الانتباه إلى أن هذه الحركة الجدلية تستبطن حكمة التدريج في التحريم، كما يتبين من تحريم الخمر، إذ راعى الخطاب القرآني السياق الثقافي والاجتماعي العام في التشريع، ولم يحسمه مرة واحدة، لأن في التدريج حكمة تستمد مبرراتها من طبيعة الواقع نفسه، وطبيعة الفاعلين الاجتماعيين فيه.

---

(1) المرجع نفسه، ص 104.

ففي الآية 219 من سورة البقرة، يقول الله ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾. وفي الآية 43 من سورة النساء، يقول ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾. وأما في الآيتين 90-91 من سورة المائدة، فكان الخطاب الإلهي ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾.

ومثل هذا التدرج في التشريع مهم جداً لتعميق جدلية العلاقة بين النص والواقع، وهي علاقة يحرص على تأكيدها (أبو زيد) الذي يرى أن الآية الأولى كانت إجابة عن سؤال، كما هو واضح من نصها: يسألونك، «ورغم إشارة الآية إلى أن الإثم أكبر من النفع، فقد كان الناس حريصين على التمسك بمنافعها. إن قوة الواقع هنا جعلت النص يكتفي بالإشارة إلى ما فيها من إثم دون أن يغامر بالتحريم الذي لم يتهيأ له البشر بعد. وكانت المرحلة الثانية النهي عن الصلاة في حالة السّكْر، بما يتضمنه من نهي عن شرب الخمر قبل مواقيت الصلاة»[1].

ومن شأن هذا التدريج أن يحيل إلى إدراك أن «هذا النهي كان بمثابة علاج تدريجي لحالة الإدمان الاجتماعية. إن النهي عن الشرب قبل الصلاة- عن طريق النهي عن الصلاة في حالة السكر- لا يترك للإنسان سوى بضع ساعات من الليل يمارس فيها الشراب الذي صار محرّماً تقريباً طوال اليوم، مع تعاقب أوقات الصلاة الخمسة، إضافة إلى مشاغل السعي في طلب الرزق. إن مثل هذا التدرج في التشريع لا يؤكد جدلية الوحي والواقع فقط، بل يكشف عن منهج النص في تغيير الواقع وعلاج عيوبه»[2].

بيْد أن ما يطرحه مفهوم «حكمة التشريع» أو «حكمة التدريج» في سن الأحكام والحدود، هو إعادة النظر، بشكل نقدي وعصري، في قاعدة «عموم اللفظ

(1) المرجع نفسه، ص 105.
(2) المرجع نفسه، ص 105.

وخصوص السبب» التي يقود التمسك بها والتسليم بنتائجها إلى إهدار السياق الخاص بالخطاب القرآني، والذي يرتكز على خصوص السبب في اكتشاف دلالة النصوص، بينما يقود التمسك، وحسب، بعموم اللفظ إلى تهديد النصوص والخطابات الخاصة المتصلة بالأحكام.

إن خصوصية السبب تتصل اتصالاً وثيقاً بأسباب النزول، لإسهامها في اكتشاف دلالة النصوص، رغم اعتراف (أبو زيد) بأن «معرفة سبب نزول كثير من نصوص القرآن على سبيل القطع واليقين، ليست دائماً مسألة سهلة متاحة، فقد نجد روايات متعددة تطرح أسباباً مختلفة لنزول آية بعينها (. . .) ويمكن القول إن عدم تحديد أسباب النزول تحديداً دقيقاً، أو بالأحرى عدم الاهتمام بهذا التحديد، كان أحد أسباب الاضطراب الذي وقع فيه كثير من المفسرين وعلماء الفرق الدينية إزاء نصوص من القرآن ظنوا أنها تعارض نصوصاً أخرى، خاصة في مجال حرية الإرادة الإنسانية»(1).

ولطالما أدى غياب تحديد واضح لسبب النزول إلى الوقوع في أخطاء في تفسير الخطاب القرآني، كما تحقق في قراءة أبو عبيدة للآية 16 من سورة الإسراء ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾، إذ قرأ أبو عبيدة الفعل «أمرنا» على أنه على صيغة «أفعل» من أمِر (بكسر الميم) بمعنى زاد، «وذلك ليتحاشى أن الله يأمر بالقبائح، أي ليتحاشى ظاهر النص. وكان العلم بأسباب النزول هنا يمكن أن يتباعد به عن هذه القراءة، فمن الواضح من سياق الآية أنها وردت مورد التهديد، وذكر (القرية) فيها يشير إلى تهديد أهل مكة، وسياق التهديد يستلزم هذا الجزم والتأكيد على القدرة، وليس وراء الآية طرح لمشكلة فلسفية هي مشكلة الجبر والاختيار»(2).

لكن التساؤل الذي يتعين الإجابة عنه يتصل بالكيفية المقترحة لتأويل الخطاب القرآني في ظل عدم القدرة على تحديد حاسم وموثوق لأسباب النزول، لا سيما وأن الوعي بعلم أسباب النزول تبلور في عصر تال لعصر الصحابة، هو عصر التابعين الذي شهد خلافات وتمزقات سياسية لا تبعث على الثقة بكثير من الروايات

---

(1) المرجع نفسه، ص 109.

(2) المرجع نفسه ، ص 109.

المتصلة بأسباب نزول الوحي، بخلاف عصر الصحابة الذين كانت رواياتهم على درجة «من الثقة والصحة حتى ارتفعت إلى مستوى الأحاديث المسنَدة»[1].

وفي ظل ندرة الروايات والرواة في ما يتصل بأسباب نزول الوحي، فإن السبيل الممكن أمام بناء تصور لتأويل النص، وفق سياقاته الداخلية والخارجية في آن معاً، يكون من خلال بوابة الاجتهاد، وبالتالي على المؤوِّل أن يستفيد من المنهجيات المختلفة القديمة والحديثة من أجل ترجيح رواية على أخرى، فضلاً عن تفعيل طاقة السياق الداخلي للنصوص والخطابات، وهو أمر لم يتنبّه له القدماء، كما أنهم لم يتنبّهوا أيضاً إلى أن «في النص دائماً دوالّ يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص، ومن ثم يمكن اكتشاف أسباب النزول من داخل النص، كما يمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقه الخارجي. إن تحليل النصوص واكتشاف دلالتها عملية معقدة لا يجب أن تسير في اتجاه واحد من الخارج إلى الداخل، أو من الداخل إلى الخارج، بل يجب أن تسير في حركة (مكوكية) سريعة بين الداخل والخارج»[2].

ويشتمل السياق الخارجي للخطاب القرآني- والذي يتداخل مع السياق الثقافي ويتقاطع معه – على مستويات أهمها مستوى التخاطب الأساسي الذي يجعل محور الخطاب أعلى/ أدنى، «وعلى أساس هذا المحور تتحدد (التعليمية) بوصفها سمة أساسية للنص. يؤكد هذه السمة أن محور التركيز غالباً هو المتلقي، وإن لم يمنع هذا من وجود المتكلم بشكل يطغى على المخاطَب في بعض الأجزاء»[3].

وتتعدد مستويات الخطاب القرآني بسبب التحولات التي طرأت على أحوال المخاطبين طيلة سنوات التنزيل التي تربو على العشرين، إذ كان هؤلاء المخاطبون خارج نطاق النظام الجديد الذي جاء القرآن ليؤسسه، فبعض هؤلاء المخاطبين تحوّل من الوثنية وعبادة الأصنام، وبعضهم تحولوا ودخلوا الإسلام أيضاً ممن يطلق عليهم اسم «أهل الكتاب» الذي يشير إلى اليهود، «ثم دخل في مدلوله تدريجياً نصارى اليمن بصفة خاصة»، كما يقول (أبو زيد) الذي يرى أن مستويات السياق الخارجي

(1) المرجع نفسه، ص 110.
(2) المرجع نفسه، ص 111.
(3) **النص والسلطة والحقيقة**، ص 102.

للخطاب القرآني، تمتد إلى تحليل معطيات أسباب النزول وعلم المكي والمدني الذي يتناول الخطاب القرآني في مرحلتيْ الدعوة الإسلامية، فضلاً عن مستويات أشد تركيباً، تتعلق بسياق «المخاطب الأول، محمد، وهو سياق متعدد في ذاته بين التهدئة والتثبيت، تثبيت الفؤاد، بحسب التعبير القرآني، وبين اللوم والعتاب والتقريع والتهديد أحياناً، وهناك سياق أزواج النبي بين المدح واللوم والتعنيف، ثم هناك أخيراً سياق مخاطبة النساء المغاير لسياق مخاطبة الرجال رغم الجمع بينهما في سياق واحد في كثير من الأحيان»[1].

أما السياق الداخلي للخطاب القرآني، فيطرح للوهلة الأولى، بسبب أن المصحف يخضع لترتيب التلاوة، وليس ترتيب النزول، «الحكمة» من ترتيبه الحالي، وما إذا كان الترتيب «توقيفاً من الله المتكلم بالنص أم كان اجتهاداً من الجيل الذي تلقى النص مجزءاً (. . .). وقد تناول علماء القرآن جانباً من هذا البحث في علم أطلق عليه (علم المناسبة بين الآيات والسور)، لكنهم توقفوا عند حدود محاولة اكتشاف الروابط العقلية أو الذهنية أو اللغوية، وكلها علاقات يقر علماء القرآن أنفسهم بأنها علاقات اجتهادية تستهدف الكشف عن وجه الحكمة، الإلهية بالطبع، في هذا الترتيب»[2].

ولا تتوافر أي معلومات تشير إلى المغزى الذي تمّ في ضوئه ترتيب المصحف على النحو الحالي، لكن الأمر الوحيد الذي يمكن تقريره بيقين تام، كما يقول الجابري، هو أن «الترتيب الذي عليه قرآن المصحف اليوم هو نفسه الترتيب الذي أقرته اللجنة التي كلفها عثمان بجمع القرآن. أما ما هي المعايير التي اعتمدتها اللجنة تلك في ترتيب السور فذلك أمر لا نملك عنه سوى بعض المؤشرات، وأهمها ما يمكن استخلاصه من دراسة هذا الترتيب نفسه، وهو أن سور القرآن في المصحف مرتبة في الأغلب الأعم حسب تدرجها من الطوال إلى القصار»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 103.

(2) المرجع نفسه، ص 104.

(3) الجابري، محمد عابد، (2007)، **مدخل إلى القرآن الكريم**، (ج 1)، (ط 2)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 233.

ويشير الجابري إلى محاولتين لجمع القرآن وفق ترتيب النزول، كانت الأولى «محاولة المستشرق الفرنسي ريجس بلاشير الذي قام بترجمة معاني القرآن إلى الفرنسية (1947 - 1950) على أساس ترتيب النزول الذي وضعه المستشرق الألماني نلدكه، وقد عدَلَ عنه في الطبعة الثانية لكتابه فرجع إلى ترتيب المصحف، ثم محاولة الدكتور محمد عزة دروزة في التفسير الحديث (1961 - 1964)»[1].

وكان نلدكه قدم دراسة اقترح فيها «معايير موضوعية» لترتيب سور القرآن، معتمداً على معطيين يخصان تطور الخطاب القرآني منذ ابتداء الوحي إلى وفاة الرسول، وهما الإشارات التي تحيل في القرآن إلى وقائع تاريخية، وخصائص الخطاب القرآني، والفرق بين السور المكية والسور المدنية، وكذلك على مستوى الأسلوب والموضوعات. وتبنى بلاشير هذا التمييز بين المكي والمدني ووضعه في إطار تحقيبي رتّب فيه القرآن المكي ضمن ثلاث مراحل رصدت تحولات المعنى والمضامين المتصلة بالدعوة والبعث والحساب والعقاب والهجوم على الأصنام والتشديد على التوحيد، وتوسيع نطاق الدعوة الإسلامية. أما المرحلة المدنية، فتتميز «بكون النبي كان قد انتقل من مرشد روحي إلى قائد لجماعة المهاجرين والأنصار. وسور هذه المرحلة تشتمل على معلومات تاريخية تؤسس معرفتنا بالجماعة الإسلامية في المدينة، سواء ما تعلق منها بحياتها الداخلية، أو بعلاقاتها مع غيرها»[2].

المحاولة الثانية، الأولى عربياً، لترتيب القرآن، وفق تاريخ النزول والتي قام بها محمد عزة دروزة، اعتمدت - كما يقول صاحبها - منهجية قوامها تجزئة مجموعات الآيات إلى جمل تامة تتكون من آية أو أكثر وتبرز المعنى والنظم والسياق، وكذلك شرح التعابير الغريبة غير الدارجة، ثم شرح الجملة القرآنية شرحاً إجمالياً، مع إشارة موجزة إلى ما رُوي في مناسبة نزول الآيات، وما قيل في مدلولها وأحكامها، وتجلية ما تحتويه الآيات من مبادئ وتوجيهات تشريعية وأخلاقية واجتماعية وروحية، وملاحظة مقتضيات تطور الحياة والمفاهيم البشرية، فضلاً عن «تجلية ما تحتويه الجملة من صور ومشاهد عن السيرة النبوية والبيئة النبوية، لأن هذا يساعد

(1) **فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول**، (ج 1)، هامش ص 13.
(2) **مدخل إلى القرآن**، ص 242.

على تفهم ظروف الدعوة وسيرها وأطوارها، وجلاء جو نزول القرآن الذي ينجلي به كثير من المقاصد القرآنية»[1].

كما راعت منهجية دروزة المقاصد الأسلوبية في الخطاب القرآني كالتعقيب والتعليل والتطمين والتثبيت والتدعيم والترغيب والترهيب والتقريب والتمثيل والتنديد والتذكير والتنويه. كما أوْلى اهتماماً ببيان ما بين آيات السور وفصولها من ترابط، وعطف الجمل القرآنية على بعضها سياقاً أو موضوعاً، والاستعانة بالألفاظ والتراكيب والجمل القرآنية في صدد التأويل وإبراز الدلالات، «حيث يوجد كثير من الآيات مطلقة في مكان، مقيّدة في مكان آخر، وعامة في مكان مخصصة في مكان آخر، كما يوجد كثير من الجمل المختلفة في الألفاظ، المتفقة في المعاني والمقاصد»[2].

وتعتمد هذه المنهجية في ترتيب القرآن، بحسب تاريخ نزول الوحي، البدءَ بأولى السور المفسرة الفاتحة، ثم العلق، ثم القلم، ثم المزمّل، إلى أن تنتهي السور المكية، ثم سورة البقرة فسورة الأنفال إلى أن تنتهي السور المدنية. ويعتقد دروزة أن هذا السبيل هو «الأفضل لفهم القرآن وخدمته، إذ بذلك يمكن متابعة السيرة النبوية زمناً بعد زمن، كما يمكن متابعة أطوار التنزيل ومراحله بشكل أوضح وأدق، وبهذا وذاك يندمج القارئ في جو النزول، وجو ظروفه ومناسباته ومداه ومفهوماته، وتتجلى له حكمة التنزيل»[3].

وثمة رواية تاريخية تفيد بأن من أسباب امتناع علي بن أبي طالب عن مبايعة أبي بكر، هو انشغاله بجمع القرآن، وفق ترتيب النزول، حيث أجاب عليٌّ عمرَ بن الخطاب الذي أرسله أبو بكر «حلفتُ ألا أخرج ولا أضع ثوبي على عاتقي حتى أجمع القرآن»[4].

---

(1) دروزة، محمد عزة، (2000)، **التفسير الحديث: ترتيب السور حسب النزول**، (ج 1)، (ط 2)، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ص 7.

(2) المرجع نفسه، ص 8.

(3) المرجع نفسه، ص 9.

(4) ابن قتيبة، محمد عبد الله ابن مسلم، (1904)، **الإمامة والسياسة**، (ج 1) شرح وتصحيح: محمد محمود الرافعي، القاهرة: مطبعة النيل، ص 21.

ويذكر السيوطي في «الاتقان» أنه ورد عن علي أنه جمع القرآن على ترتيب النزول، مستنداً إلى أنه «لما كان بعد بيعة أبي بكر، قعد علي بن أبي طالب في بيته، فقيل لأبي بكر: قد كره بيعتك، فأرسلَ إليه، فقال: أكرهت بيعتي؟ قال: لا والله. قال: ما أقعدك عني؟ قال: رأيتُ كتاب الله يُزاد فيه، فحدثتُ نفسي ألاّ ألبسَ ردائي إلا لصلاة حتى أجمعه. قال أبو بكر: فإنك نِعمَ ما رأيت [وتذكر الرواية]: ألّفوه [أيْ القرآن] كما أُنزل: الأول فالأول [فيما علّق أحد الرواة]: لو اجتمعت الإنس والجنّ على أن يؤلفوه ذلك التأليف ما استطاعوا»[1].

وقد أدى عدم ترتيب القرآن، وفق تاريخ تنزيل الوحي، إلى جعله نصاً غير موحّد، وغير متجانس الأجزاء، وهو أمر لفت إليه جاك بيرك في تعقيبه على ترجمته القرآن إلى الفرنسية، حينما لاحظ ما سمّاه ظاهرة «انعدام التجانس» بين السور والآيات، مع أن علماء القرآن، كما يقول (أبو زيد) «يسعون حثيثاً لإثبات هذا التجانس عن طريق البحث عن الروابط والعلاقات» داخل بنية الخطاب الذي لا يتماثل سياقه الخارجي مع سياقه الداخلي[2].

ويؤكد غياب التجانس في الخطاب القرآني والناتج عن جمع المصحف في ضوء سياق التلاوة، انبثاق التمييز بين رسالتين لنزول الوحي، الأولى مكية والأخرى مدنية، بحسب ما يتصور المفكر السوداني محمود محمد طه الذي يرى أن الرسالة المكية هي الأصل والجوهر، بينما الرسالة المدنية فهي رسالة القرن السابع التي تتناول التشريع والقانون والثواب والعقاب، وإقامة الحدود بالمعنى القانوني وبالمعنى المجتمعي كذلك. وفي نظر (أبو زيد) فإن طه أدرك أن «فشل العرب في استقبال الرسالة الأولى بسبب بدائيتهم العقلية جعل من الرسالة الثانية أمراً حتمياً مؤقتاً حتى يصل الوعي الإنساني رقياً إلى مستوى الرسالة المكية»[3].

ويتيح التمييز بين القرآن المكي والقرآن المدني- لغايات البحث والتحليل -

---

(1) السيوطي، جلال الدين، (2008)، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (ج 1)، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص 130.

(2) **النص والسلطة والحقيقة**، ص 104-105.

(3) **غزاليون ورشديون**، ص 111.

قراءة الظروف التاريخية التي أحاطت بالقرآن المكي، حيث لاقت الدعوة المحمدية عداءً شديداً في مكة، وراح القرآن يجادل المؤمنين والكافرين وأهل الكتاب، لكن بلغة تتعالى «عن التفاصيل الواقعية، عن أسماء الناس والعشائر، عن الأحداث الحسية، عن الإطار الجغرافي، [فالقرآن] يلمّح من دون تسمية ولا تعيين، لأن كلام الله لا يمكن أن يسقط في متاهات العوارض الإنسانية، لا بالنسبة إلى الحاضر ولا بالنسبة إلى الماضي. مرة واحدة، يذكر قريشاً والتجارة باقتضاب شديد، ومرة واحدة يذكر شخصاً ويمنحه كنية رمزية تهديدية، هو أبو لهب»[1].

إن السياق الجدلي لعلاقة الخطاب القرآني مع الواقع، ينحسر عن خصوبة في المعاني والدلالات والأحداث التي رافقت القرآن المكي، ولا يمكن إغفال أهميتها في فهم الخطاب الإلهي، ففي هذه المرحلة التاريخية المحددة، وبخاصة في بدايتها، يكشف لنا القرآن تلميحات قوية باتجاه التوحيد، كما نعثر من خلاله على مقدمات النزاع مع قريش. وفي الوقت نفسه نتلمس دلالات اجتماعية يقدمها الخطاب تنتقد شحّ الأثرياء، مما يشير إلى أن «الفترة المكية الأولى كانت منغمسة في تاريخية الدعوة، في العلاقات الدينامية بين القرآن والمجتمع، في علاقة محمد بالواقع»[2].

أما القرآن المدني، فيمتاز بخصائص أسلوبية مائزة له عن المكي، فالسجع فيه قليل، بينما يكثر وصف مشاهد الآخرة والجن والملائكة، ووصف مشاهد الكون. كما ينطوي القرآن المدني على مجموعة من المبادئ والتكليفات التعبدية والأخلاقية والاجتماعية والقضائية والسلوكية في صيغة تقنينية وتقعيدية. وفيه إجابات تشريعية عن أسئلة اجتماعية وأخلاقية وأسروية. ويرد في القرآن المدني تشريع الجهاد ووقائعه، وفيه إبطال عادات قديمة، وإقرار أخرى مع بعض الإصلاح والتهذيب، وفيه حفز على تقاليد جديدة تنشُد الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي. ويكشف القرآن المدني عن صور المنافقين ومواقفهم، بينما تمتاز لهجته عن اليهود بالشدة والتعنيف والتنديد[3].

---

(1) جعيط، هشام، (2007)، **في السيرة النبوية**، (ج 2)، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، (ط 2)، بيروت: دار الطليعة، ص 184.

(2) المرجع نفسه، ص 197.

(3) **التفسير الحديث: ترتيب السور حسب النزول**، (ج 1)، ص 127.

بيْد أن الفصل بين القرآن المكي والقرآن المدني، ليس فصلاً حاسماً، إذ تؤدي الاجتهادات دوراً كبيراً في تمييز الآيات المكية عن المدنية، فضلاً عن التواضع على اعتماد معايير أسلوبية وزمانية للتفريق بين الآي المكي والآي المدني، ومن بين هذه المعايير أن الآيات المدنية طويلة إذا ما قورنت بقِصَر الآيات المكية.

وعلى المستوى المضموني، راح القدماء يفترضون طرائق للتمييز بين المكي والمدني، إذ ذهبوا، كما يذكر السيوطي، إلى تقرير أن كل سورة فيها «يا أيها الناس» أو «يا بني آدم» هي مكية، أما ما اشتملت على «يا أيها الذين آمنوا» فهي مدنية. وكل شيء نزل في القرآن ينطوي على ذكر الأمم والقرون، فإنما نزل بمكة، وما كان من الفرائض والسنن فإنما نزل بالمدينة. وهناك من حدّد معيارين لتمييز المكي عن المدني، أولهما سماعي، أي «ما وصل إلينا نزوله بأحدهما»، والثاني قياسي، حيث إن المكي كلُ سورة فيها «يا أيها الناس» فقط، أو «كلا»، أو أولها حرف تهجّ سوى الزّهراوين والرعد، أو فيها قصة آدم وإبليس سوى البقرة، وكذلك كل سورة فيها سجدة، أو قصص الأنبياء والأمم الخالية. أما كل سورة تشتمل على فريضة، أو حدّ، أو ذكر المنافقين، باستثناء العنكبوت، فهي مدنية[1].

ويؤكد (أبو زيد) على أن الفصل الحاسم بين السور المكية والأخرى المدنية متعذر، لأن ثمة من النصوص المدنية ما يحمل خصائص النصوص المكية، والعكس صحيح. وفي هذا السياق ترد الآية 32 من سورة النجم ﴿ٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَۚ﴾، وهي آية مكية باتفاق، لكنها تتضمن من الألفاظ ما صار ذا دلالة شرعية في المرحلة المدنية، لكنّ هذه الدلالات الجديدة لم يكن من الممكن اكتشافها «إلا من خلال النص ذاته في تفاعله مع حركة الواقع، حيث يطور النص اللغة لكي تلائم هذه الحركة. هذا بالإضافة إلى أن اكتشافها من النص لا يتم إلا من خلال القارئ والمفسر، أي من خلال جدل العقل الإنساني مع النص»[2].

ولعل هذا الجدل المستمر بين النص والواقع، واستجابة النص لمصالح

---

(1) **الإتقان في علوم القرآن**، (ج 1)، ص 47-48.

(2) **مفهوم النص**، ص 95.

الفاعلين الاجتماعيين فيه، هو ما يكشف عن انبثاق ظاهرة النسخ في القرآن، وهي ظاهرة مرتبطة بشكل وثيق بمرحلتي الخطاب القرآني المكية والمدنية.

و«النسخ، اشتقاقاً، هو الرفع والإزالة. وفي الاصطلاح ارتفاع الحكم السابق بالحكم اللاحق، أي بيان انتهاء زمن الحكم الأول الذي تجاوزه الزمن وتعداه التطور (. . . وهو) إزالة الحكم الثابت لشرع متقدم بشرع متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً. وبتعبير آخر، هو الخطاب الدالّ على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب متقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه»[1].

ونظراً إلى أهمية النسخ، فإنه يتم تفنيد حجج منكريه عقلاً أو سمعاً، لأن النسخ واقع عقلاً وواقع سمعاً. كما أن قِدم الكلام لا يمنع من النسخ، فالنسخ تشريع، وهو تجلٍّ لعلاقة الخطاب بالآخر، وليس صفة قديمة للذات، كما هو الحال في علم أصول الدين. والنسخ يكون في الأحكام وليس العقائد، ولا يتعلق النسخ بالسماء، بل بالأرض. وقد وقع معظم النسخ في المدينة، أي في التشريع والعمل، وليس في مكة، أي في العقائد والنظر، حيث إن العمل هو موضوع النسخ وليس النظر، فقد نزلت القواعد الكلية أولا بمكة، ثم تفصيلاتها بالمدينة. وفي المدينة بدأت الأصول الكلية في التفريعات الجزئية[2].

ويتحدد الناسخ والمنسوخ في السياق التاريخي لتنزّل الوحي، ولا يمكن فهم مغزى النسخ بمنأى عن أسباب النزول وتاريخية سياقه. كما أن من الضروري بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة، «وذلك لأن حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرة أخرى. وقد أدرك العلماء ذلك حين ناقشوا موقف النص بين أمر المسلمين بالصبر على أذى الكفار وبين أمره بقتالهم، وقالوا إن الأمر بالصبر من قبيل (المنسأ) الذي يتأجل العمل به، أو يلغى إلغاءً مؤقتاً لتغير الظروف، فإذا عادت الظروف، إلى ما كانت عليه قبل ذلك، عاد حكم المنسأ إلى الفعالية والتأثير»[3].

---

(1) **من النص إلى الواقع**، (ج 2)، ص 139.

(2) المرجع نفسه، ص 144.

(3) **مفهوم النص**، ص 122-123.

وتعكس هذه المرونة، في إبقاء المنسأ أو تعليقه أو عدم إلغائه، أن الخطاب القرآني «يكلم الإنسان في التاريخ» بحسب تعبير غارودي الذي يحصر عملية النسخ في المسائل الثقافية والأخلاق، وكذلك في التنظيم الاجتماعي والعقوبات. ويضرب مثلاً على انتقال اتجاه القبلة من القدس إلى مكة، بعدما أُمر المسلمون بالتوجه شطر القدس طيلة الأشهر العشرة الأولى في المدينة، ثم نُسخ هذا التوجيه، حيث إن «ظرفاً تاريخياً خاصاً - تبدّل العلاقات مع اليهود - أدى إلى هذا التبديل، لكنّ الرسالة لا تتبدل. إن تاريخية التوجيه (الأمر) لا تتناقض مع مطلقية المبدأ (الشريعة). حتى إن واقعة النسخ تؤكد أن التنزيلات الإلهية، رسالات الله، لا تتجسد في شكل مجرد، بل تنطلق من أمثلة عينية تجعل مبادئ العمل الخالدة في متناول أفهام كل شعب»[1].

وقُسّم النسخ إلى ثلاثة أقسام، الأول: منسوخ التلاوة من دون الحكم، ويعني أن الآية مُسحت وأزيلت من القرآن، لكن بقي حكمها، والقسم الثاني: منسوخ التلاوة والحكم، أي مسحت الآية من القرآن، وكذلك ألغي حكمها، والقسم الثالث: منسوخ الحكم دون التلاوة، أي بقيت الآية كما هي، لكن أبطل حكمها[2].
بيد أن ما يثيره مفهوم النسخ يتعدى ذلك إلى الزعم بسقوط أجزاء من القرآن، وأن ثمة زيادة ونقصاناً فيه. ويتساءل الجابري: هل «المصحف الإمام» الذي جُمع زمن عثمان، يضم القرآن كله، أي جميع ما نزل من آيات وسور، أم أنه سقطت (أو رفعت) منه أشياء حين جمعه، فيرى أن «الجواب عن هذا السؤال، من الناحية المبدئية، هو أن جميع علماء الإسلام من مفسرين ورواة حديث وغيرهم يعترفون بأن ثمة آيات، وربما سوراً، قد (سقطت) ولم تدرج في نص المصحف. بعضهم يستعمل لفظ (رُفعت)، بمعنى أن الله رفعها، استناداً إلى قوله تعالى [في الآية 106 من سورة البقرة] ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾»[3].

(1) **الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها**، ص 89.
(2) **الإتقان في علوم القرآن**، (ج 1)، ص 464، 465، 470.
(3) **مدخل إلى القرآن**، ص 223.

وقد استعملت الآية السابقة في الكثير من المرويات بشكل غير دقيق، وجرى تفسيرها على نحو حرفي، فالآية في سياقها السردي «تتحدث عن المعجزات التي وقعت على أيدي الأنبياء السابقين، ولا تتحدث عن آيات القرآن. والآيات 108 وما بعدها تؤكد ذلك: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ ۗ وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾»[1].

وتكتظ كتب التراث، وبخاصة «الإتقان» بروايات عن حدوث زيادة ونقصان في القرآن حين جمعه، في مقابل روايات تفنّد هذا الأمر، ما جعل السيوطي في ختام حديثه عن الناسخ والمنسوخ يخلص إلى رأي توفيقي لحسم الإشكالية، قال فيه إن «كل ما ثبت الآن في القرآن ولم ينسخ فهو بدلٌ مما قد نسخت تلاوته، وكل ما نسخه الله من القرآن - مما لا نعلمه الآن - فقد أبدله بما علمناه، وتواتر إلينا لفظه ومعناه»[2].

ومع تعدد الروايات واضطرابها، وجنوح بعضها إلى التوفيق، فإن مناهج التأويل التي تستفيد من علوم القدماء وفتوحات النقد والنظر التحليلي الحديث، توفر، إلى حد بعيد، أدوات لفك الاشتباك في هذه الإشكالية التي لا تعصف بالتصورات والتأويلات القديمة عن اللوح المحفوظ، فحسب، بل تؤدي «إلى القضاء على مفهوم النص ذاته»[3].

لذلك يتطلب الأمر إعادة قراءة المرويات والمؤلفات الخاصة بـ «أسباب النزول» أو بـ «الناسخ والمنسوخ» قراءة نقدية تاريخية تنأى عن الوقوع في أسر التبريرات التوفيقية، والتأويلات ذات الطابع الدفاعي في تلك المرويات. ويضرب (أبو زيد) مثلاً على ذلك، يتكرر في كتب «الناسخ والمنسوخ» مع تزيدات إضافية في كل عصر لاحق، إذ ذهب بعضهم إلى أن «آية واحدة، هي ما يطلقون عليها اسم (آية السيف) نسخت أكثر من ثمانين آية من القرآن عن التسامح والصبر والاحتمال. والواقع أن مسألة (النسخ) استخدمت في حالات تندّ عن الحصر لحل ما توهّم بعض المفسرين

---

(1) **الخطاب والتأويل**، ص 259-260.
(2) **الإتقان في علوم القرآن**، (ج 1)، ص 474.
(3) **مفهوم النص**، ص 134.

(تناقضاً) بين الآيات، وذلك دون أن يدركوا أن الترتيب المغيِّب للسياق الأصلي هو (الموهِم) بالتناقض، وأن العودة للسياق التاريخي لأسباب النزول كفيل بإزالة (وهم التناقض ذاك»[1].

ومن أكثر العلوم الدينية التي أصابها الاضطراب، بسبب عدم التعامل السياقي التاريخي مع خطاب الوحي، كان علم أصول الفقه الذي أغفل في مواضع كثيرة، ومراحل عديدة، المقاصد الشرعية للدين والتي تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، كما أظهرت إشكالية النسخ في القرآن التي تركت الباب موارباً أمام تصورات فقهية ضيقت حقل الاجتهاد، وصادرت فضاءات النظر التأويلي في الخطاب الإلهي والخطاب النبوي على حد سواء، عندما تشبثت بجزء يسير من القرآن ذي طبيعة تشريعية، واستبعدت الجزء الأساسي من القرآن من الرؤية الفقهية للعالم.

إن سؤال التأويل ينصبّ على كيفية إعادة النظر إلى الخطاب القرآني نظرة كلية، تردم الهوة بين الواقع وزمانية النص، وتعيد الاعتبار للسياقات الغائبة التي أقصتها التفسيرات الفقهية التقليدية بعدما أقصت ركنين أساسيين في الخطاب الديني، هما السياق التاريخي لنزول الوحي، وكذلك المقاصدية الكلية التي تمثّل عصب الرسالة الإيمانية التي صاغها «الفقه المتنوّر» من خلال القراءة العميقة للنصوص والخطابات الدينية، وتغليب الواقع على النص، والاستجابة الخلاقة للتطور الزماني وحاجات الفاعلين الاجتماعيين من متلقي الخطاب الديني في الأمكنة المتعددة.

تأويل خطاب الفقه

في مقدمته التي دشّن فيها عمله الموسوعي «من النص إلى الواقع»، والذي ينشُد من خلاله إعادة بناء علم أصول الفقه، ينطلق حسن حنفي مما يسميه «شبهة» لصقتْ بالتشريعات الإسلامية، ووسمتها بأنها «حرفية فقهية تضحي بالمصالح العامة، قاسية لا تعرف إلا الرجم والقتل والجلد والتعذيب وقطع الأيدي، والصلب والتعليق على جذوع النخل وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف، وتكليف بما لا

---

(1) **الخطاب والتأويل**، ص 259.

يطاق. كما أن من مآسينا خروج بعض الحركات الإسلامية المعاصرة من النص الحرفي وتطبيق شعاراته حول الحاكمية لله وتطبيق الشريعة الإسلامية والبديل الإسلامي، دون رعاية لواقع متجدد، أو لتدرج في التغيّر»[1].

وحتى تظل «الشبهة» التي حفّت بالتشريعات الإسلامية بعيدة عن الصيرورة واقعاً ناجزاً وتاماً، يتعين مباشرة تفكيك تلك «الشبهة» بأدوات التأويل الذي يتتبع مسار تكوّن النصوص الفقهية، وأثر الواقع في تحوّل تلك النصوص، ومعرفة المسار التاريخي من خلال تحولات النصوص، وتعبير حركتها الجوانية عن حركة الوقائع الخارجية، في سياق جدلي متصاعد.

ويمكن إنجاز تأويل مهمة خطاب الفقه وتتبع نشأته بطريقتين، الأولى ترصد تبلور النص الأصولي المذهبي وتكوينه: المالكي، الحنفي، الشافعي، الحنبلي، على التوالي. وميزة هذه الطريقة أنها تبيّن نشأة أصول كل مذهب، وتطوره عن السابق إلى اللاحق. لكنّ عيبَها أنها تعمل على تحويل المذاهب إلى مذاهب مغلقة على ذاتها، وتكرّس الفرقة المذهبية، بعد المحاولات المعاصرة للتقريب بينها، لا سيما وأن تلك المذاهب لم تكن مغلقة على ذاتها، بل كانت متفاعلة مع المذاهب الأخرى. أما الطريقة الثانية التي تتتبّع نشأة النص الأصولي وتطوره بصرف النظر عن المذاهب الفقهية، فهي أفضل وأكثر جدوى، «فالنص الأصولي واحد والعلم واحد أسسه الشافعي، وإن لم يكن أول الفقهاء، والخلافات المذهبية قليلة، في الفروع وليست في الأصول، باستثناء القول بالإمام المعصوم كأحد مصادر الأصول عند الشيعة»[2].

وإذا كان الشافعي، في نظر حسن حنفي، قد أسس علم أصول الفقه، فإنه في نظر (أبو زيد) قد أسس الوسطية في مجال الفقه والشريعة، بينما أسس الأشعري الوسطية في مجال العقيدة، وأسس الغزالي الوسطية في مجال الفكر الفلسفة، اعتماداً على تأسيس كل من الشافعي والأشعري[3].

---

(1) **من النص إلى الواقع**، (ج 2)، ص 14.

(2) المرجع نفسه، ص 33.

(3) **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ص 85.

وتتركز الأصول الفقهية عند الشافعي على الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، بحيث يؤسس اللاحق منها على السابق، لكنّ (أبو زيد) يلاحظ أن الشافعي لم يكتفِ بتأسيس السنّة على الكتاب، «بل حاول تأسيسها على أنها جزء عضوي في بنائه من الوجهة الدلالية»[1].

وإذ يصبح الكتاب والسنة بناءً عضوياً دلالياً واحداً، فإنه يمكّن الشافعي من بناء الإجماع عليه، فيصبح نصاً تشريعياً يكتسب دلالته من دلالة النص المركّب من الكتاب والسنة، ويأتي الأصل الرابع والأخير من أصول الشافعي، أي القياس/ الاجتهاد، ليصبح استنباطاً من النص المركب من الأصول الثلاثة السابقة.

ومن شأن هذا الترتيب، كما يقول (أبو زيد)، «تحويل (اللانص) إلى مجال (النص) وتدشينه نصاً لا يقل في قوته التشريعية وطاقته الدلالية، عن (النص) الأساسي الأول، القرآن»[2].

ويناقش (أبو زيد) مفهوم الدلالة عند الشافعي بين العموم والخصوص، حيث يلاحظ أن الشافعي يبدأ حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ «على درجة كبيرة من الخطورة»، على حد تعبير (أبو زيد)، حيث يقول الشافعي «فليست تنزلُ بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليلُ على سبيل الهدى فيها»[3]، أي إن القرآن يدلّ بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات، أو النوازل التي وقعت، أو يمكن أن تقع في الحاضر، أو في المستقبل على السواء.

وتكمن «خطورة» هذا المبدأ، في نظر (أبو زيد) في أنه «المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي والفكري، وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله. وهو المبدأ الذي حوّل العقل العربي إلى عقل تابع، يقتصر دوره على تأويل النص، واشتقاق الدلالات منه، سواء كانت تلك الدلالات مشروعة، أم كانت غير مشروعة»[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص 88.

(2) المرجع نفسه، ص 88.

(3) الشافعي، محمد بن إدريس، (ب ت)، **الرسالة**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 20.

(4) **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ص 102.

ويتفق في هذا الاستخلاص مع محمد أركون الذي يؤكد أن كلام الشافعي، المبرهن عليه بآيات قرآنية، لا يمثل وجهة نظر معزولة لمؤلف واحد وحيد، وإنما تعبر عن روح ثقافة بأكمالها «منغلقة ضمن إطار زمكاني. إنها تنتمي إلى ما ندعوه بالفضاء العقلي للقرون الوسطى، ولكنها لا تزال مستمرة في تشكيل أو جَبْل المخيال الجماعي للمسلمين حتى اليوم. انظر سيطرة التقليديين والأصوليين السلفيين على الشارع العربي، بل والإسلامي كله»[1].

وفضلاً عما ورد في «الرسالة»، من أن القرآن يتضمن حلولاً للأزمنة الماضية والراهنة والمستقبلية، فإن الشافعي يثير إشكالية أخرى تتصل باللسان العربي الذي نزل به الخطاب القرآني، وبضرورة أن يكون المتلقي عربياً بالسليقة والجنس حتى يتسنى له علمُ الخطاب والوقوف على معانيه، إذ يذكّر بأن «القرآن نزل بلسان العرب دون غيره: لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جَهِلَ سعة لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها. ومَن عَلِمَهُ انتفت عنه الشُبَهُ التي دخلت على من جهل لسانها. فكان تنبيه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب خاصة، نصيحة للمسلمين. والنصيحة لهم فرضٌ لا ينبغي تركه، وإدراك نافلة خيرٍ لا يدعها إلا من سَفِه نفسه، وترك موضع حظه. وكان يجمع مع النصيحة لهم قياماً بإيضاح حق. وكان القيام بالحق ونصيحة المسلمين من طاعة الله. وطاعة الله جامعة للخير»[2].

بيد أن ما ينطوي عليه خطاب الشافعي، في ما خصّ دلالة العام على الخاص، أنها تتحرك أحياناً في دائرة البيان والوضوح، لكنها في أحوال أخرى تتدرج في الوضوح وصولاً إلى الغموض الذي لا يكشفه إلا العربي، في ما يستعصي على غير العربي، ومثال ذلك ذكر الشافعي للآية 73 من سورة الحج ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾.

---

(1) أركون، محمد، (2009)، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ص 95.

(2) **الرسالة**، ص 50.

الشافعي يرى أن مخرج اللفظ في الآية السابقة «عام على الناس كلهم. وبيّنٌ عند أهل العلم بلسان العرب منهم، إنه إنما يراد بهذا اللفظ العام المخرَج بعض الناس دون بعض، لأنه لا يخاطب بهذا إلا من يدعو من دون الله إلهاً، تعالى عما يقولون علوّاً كبيراً، لأن فيهم المؤمنين المغلوبين على عقولهم وغير المغلوبين ممن لا يدعو معه إلهاً»[1].

وربط سبل الخطاب القرآني في إنتاج الدلالة ربطاً وثيقاً بطرائق الدلالة في اللسان العربي، ولغة قريش على وجه التحديد، يتجاهل الآليات الخاصة التي أبدعها النص وأضافها إلى اللسان العربي، فأغناها وأثراها، إذ يرى (أبو زيد) أن الشافعي «وهو يؤسس عروبة الكتاب بالمعنى والدلالات السابقة كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجي ضمني في سياق الصراع الشعوبي الفكري الثقافي. من هنا نفهم ما انتهى إليه من تحديد لأنماط الدلالة في بنية النص ذاتها. والحقيقة أن التركيز على دلالة العام والخاص - دون إهمال الأنماط الدلالية الأخرى التي أسهب معاصروه في محاولة ضبطها وتحديدها - لا يخلو من دلالة في محاولة الشافعي ربط النص الثانوي - السنّة النبوية - بالنص الأساسي - القرآن -»[2].

لكنّ حسن حنفي يعارض الاستنتاج الذي توصل إليه (أبو زيد) بأن لانحياز الشافعي لقريش، ونفيه تضمُّن القرآن كلمات ذات أصول أعجمية، أبعاداً شعوبية أو عرقية، لأن قريش في السياقات التي أوردها الشافعي من حيث قراءة القرآن بلهجتها دون سائر اللهجات، لا تعني قريش القبيلة، وإنما تعني اللسان، وبالتالي لا تعني لهجة قريش سيادةَ قريش السياسية وهيمنتها على اللسان العربي، فضلاً عن أن «عدم جواز قراءة الفاتحة إلا بالعربية ليس له أية دلالة على سيادة قريش ولهجتها. وليس للبسملة وترتيب الآيات أية دلالة على التشبث بالنص العربي، بل التأكيد على هوية النص والمعنى، وليس له أي دافع أيديولوجي سياسي: قريش ضد العرب، والعرب ضد الفرس، فلم تكن هذه النعرات العرقية دافعاً موجهاً عند العلماء، وإن كانت عند السياسيين»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 60-61.

(2) **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ص 108.

(3) حنفي، حسن، (1998)، **حوار الأجيال**، القاهرة: دار قباء، ص 451.

ورغم أن حنفي يستبعد أن يكون، لإصرار الشافعي على أن القرآن نزل بلغة العرب، أي دوافع أيديولوجية، إلا أن أركون يستنتج من كلام الشافعي أن «هناك علاقة لغوية إجبارية تربط الحقيقة المتعالية والمطلقة التي أوحى بها الله من جهة، والقوانين والأحكام من جهة ثانية، والصيغ الدنيوية التي تلبستها في القرآن اللغة العربية من جهة ثالثة. بمعنى آخر، لا يمكن التعبير عن الحقيقة الإلهية إلا باللغة العربية»[1].

لقد كان تركيز الشافعي الواسع على ثنائية العموم والخصوص في الخطاب القرآني، مدخلاً لمدى شمول الأحكام للأفراد الذين ينحصرون في لفظ العموم. كما أن الشافعي، في الوقت نفسه، كان يهدف إلى تأسيس السنة نصاً ثانياً لا يقل من حيث مشروعيته الدلالية عن النص الأول، دافعاً - ضمناً - لإعطاء ثنائية العموم والخصوص مركز الصدارة في بحثه الدلالي، بحسب (أبو زيد) الذي لا يغفل جوهرية العموم في بنية اللغة، إذ «بدونه لا تستطيع أداء وظيفتها الرمزية في الإشارة إلى المفاهيم والتصورات في سياق محدد. لكن هذا العموم لا يكاد ينفصل عن التخصيص الذي يحدده سياق الحدث اللغوي وملابسات الخطاب، الداخلية والخارجية. ولعل هذا ما جعل الشافعي يذهب إلى أن دلالة العام على العموم دلالة (ظنية لا قطعية)، حتى في حالة عدم وجود مخصص، وهو في ذلك يختلف عن الأحناف الذين يذهبون إلى أنها دلالة قطعية»[2].

ويخلص (أبو زيد)، بعد قراءته في الأصل الفقهي الأول (الكتاب) إلى أن دلالات الخطاب القرآني تحتاج إما إلى السنّة، وإما إلى اللسان العربي لتفسيرها وتأويلها.

ويصر (أبو زيد) على أنه بدراسته للشافعي لا يستهدف فقهه من منظور علم الفقه، وإنما يرنو إلى دراسة «نظرية المعرفة» كما يطرحها فكر الشافعي من خلال علم الفقه، كاشفاً عن «الأصول النظرية التي أقام عليها الشافعي وسائله الاستدلالية وإجراءاته المنهجية (. . .) ورصد آليات التأصيل ذاتها من حيث هي عملية – أو

---

(1) **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص 98.

(2) **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ص 110.

عمليات - ذهنية، إنها دراسة المنهج بمعناه الفلسفي، وهو منهج لم يطرحه الشافعي طرحاً مباشراً، وإنما نجده مبثوثاً بطريقة ضمنية في كل كتاباته»[1].

في الأصل الفقهي الثاني (السنّة)، يقرر (أبو زيد) بدءاً أن السنة في عصر الشافعي كانت في حاجة إلى تأسيس مشروعيتها، بوصفها مصدراً ثانياً من مصادر التشريع، لهذا لم يكتفِ الشافعي بجعل السنة شارحة ومفسرة للكتاب فحسب، بل راح يعمل على إدماجها في أنماط الدلالة وجعلها جزءاً جوهرياً في بنية الخطاب القرآني. «وهكذا، تتعلق السنّة بالكتاب من ثلاثة أوجه: الأول التشابه الدلالي، وهو تشابه يعتمد على تكرار السنة للخطاب القرآني. الثاني علاقة التفسير والبيان، كما في تخصيص العام وتفصيل المجمل. والتعلّق الثالث انفرادها بالتشريع بوصفها نصاً مستقلاً، وإن كان يستمد حجيته النصية من دوال في الكتاب نفسه»[2].

والسنّة نوعان: تواتر وآحاد، لأن الاتصال بالرسول على مراتب: اتصال كامل بلا شبهة، وهو المتواتر، واتصال فيه شبهة وهو المشهور، واتصال فيه شبهة صورة ومعنى وهو الآحاد. والمشهور ما كان في الأصل آحاداً ثم انتشر، فنقله من لا يُتوهم تواطؤهم على الكذب، في القرن الثاني بعد الصحابة. وهو حجة ما لم يخالف القياس الصحيح. ولا يمكن جعل الأخبار كلها نوعاً واحداً، لا فرق بين متواتر وآحاد لصالح الآحاد. والتواتر هو النقل المتصل عن الرسول، ويسمى المستفيض، والتواتر، أيضاً، هو كل خبر وقع العلم بمخبره ضرورة من جهة الخبر، وتواتر الخبرين المتناقضين ممتنع[3].

لقد وضع الفقهاء شروطاً في غاية الصعوبة من أجل الحصول على اليقين التاريخي في الأحاديث التي اشترطوا أن تراعي مواصفات الرواية والإسناد. بيد أن النظر التأويلي، يبقى في المحصلة النهائية مقروناً بمدى استجابة هذا الخطاب الفقهي، بعد تقنينه وضبطه وتقعيده، لمقاصد الشريعة التي يحتل الحفاظ على العقل أحد أركانها الكلية العامة. ولما كانت الحرية نقيضاً للعبودية، ولما كانت الحرية

(1) المرجع نفسه، ص 15-16.
(2) المرجع نفسه، ص 118.
(3) **من النص إلى الواقع**، (ج 2)، ص 175-176.

شرطاً أساسياً من شروط الإنسان العاقل، فإن الحفاظ عليها يغدو ضرورة شرعية. لكنّ الشافعي يصادر هذا المبدأ عندما يرى أن «العبد» لا يرث، قياساً على الحديث الذي يقول «حدثنا أبو بكر قال حدثنا وكيع عن سفيان عمن سمع جابر بن عبد الله يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من باع عبداً وله [أي للعبد] مال فماله للبائع، إلا أن يشترط المبتاع»[1].

الشافعي يتشبّث بهذا الحديث، باعتباره ينتمي إلى مجال السنّة/ الوحي، فيُجري عليه القياس في خطوة يكاد من خلالها الشافعي أن «يتجاهل (بشرية) الرسول تجاهلاً شبه تام، وتكاد تختفي من نسقه الفكري (أنتم أعلم بشؤون دنياكم)، حتى إنه يجعل من مواضعات النظام الاجتماعي السائد، والذي لم يقمه الإسلام، سنّة واجبة الاتباع، يجري عليها القياس (رغم أن موقف الشافعي بأن العبد لا يرث) يخالف موقف أبي حنيفة الذي يرى الحرية في الإنسان هي الأصل، والعبودية شيئاً طارئاً لا يُقاس على أحكامها شيء»[2].

إن (أبو زيد) يستنتج من الاختلاف بين (الشافعي) و(أبو حنيفة) في تأويل الموقف من ميراث العبد، بأن الشافعي يعبر عن رؤية أيديولوجية في تعامله مع النصوص، وتأسيسه مشروعية السنة بناء على تأويلات في الخطاب القرآني، كتأويل الحكمة على أنها السنّة، وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقاً، مستخدماً عُدة حجاجية، تجابه نص المساجلين المخالفين بنص مثله، فضلاً عن تأويل النص الخلافي لينطق بما يُراد منه، أو بجعل الحديث النبوي ناطقاً بما يخدم رؤيته، كما يتضح من رده على من ينكرون أن السنة وحي، إذ يقول الشافعي «وما فرض رسول الله عليه وسلم شيئاً قط إلا بوحي، فمن الوحي ما يتلى، ومنه ما يكون وحياً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيستنّ به. أخبرنا عبدالعزيز بن محمد بن أبي عمرو عن المطلب بن حنطب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما تركت شيئاً مما نهاكم عنه إلا ونهيتكم عنه، وإن الروح الأمين قد ألقى في روعي أنه لن تموت نفسٌ

---

(1) ابن أبي شيبة، عبدالله بن محمد، (1994)، **المصنَّف في الأحاديث والآثار**، (ج 5): كتاب البيوع والأقضية، بيروت: دار الفكر، ص 302.

(2) **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ص 121.

حتى تستوفي رزقها، فأجملوا في الطلب. . . وقد قيل: ما لم يُتلَ قرآناً إنما ألقاه جبريل في روعه بأمر الله، فكان وحياً إليه. وقد جعل الله إليه لما شهد له به من أنه يهدي إلى صراط مستقيم أن يَسنَّ. وأيهما كان فقد ألزمهما الله تعالى خلقه، ولم يجعل لهم الخيرة من أمرهم فيما سنَّ لهم وفرض عليهم اتباع سنته»(1).

إن محاولة الشافعي التوحيد بين وحي القرآن ووحي السنّة لا تستقيم له، وبخاصة وقد جعلهما على درجة واحدة من الإلزام، لأن مثل هذا التوحيد يشارف «آفاق التوحيد بين الإلهي والبشري، بما يستتبعه ذلك من إهدار خصوصية الرسول وبشريته، بوصفه مبلغاً للوحي وشارحاً له، (فضلاً عن أنه ليس) كل ما صدر عن الرسول من أقوال وأفعال وتقريرات - وهو مفهوم السنّة - صدر عن وحي، فكثير من الشواهد تدلنا على أنه كان يرى الرأي ثم يستشير أصحابه، ويتبع رأيهم، والمرويّات في ذلك أكثر من أن تحصى، لذلك يحسّ الشافعي أحياناً أن تأويل الحكمة بالسنّة - سعياً إلى تأسيس الترابط العضوي بين النصين - تأويل يحتاج إلى تأويل آخر، خاصة إزاء من يرى أن الحكمة هي الكتاب نفسه، وأن منطوق الآية ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ (الأحزاب/ 34) يؤكد أن المتلو هو القرآن، وهو الحكمة أيضاً. وهنا يلجأ الشافعي إلى تأويل التلاوة بأنه مجرد (النطق)، حتى تدل الحكمة على السنّة التي ينطق بها كما ينطق القرآن»(2).

وإذا كان القرآن هو الوحي والتجلي والحضور والبيان الأول، فإن السنة هي التطبيق الأول لبيان الوحي في الزمان والمكان، بينما يمثل الإجماع التجربة الجماعية في كل عصر، وفق حنفي الذي يعيد الإجماع، معنى ولفظاً، إلى لغة العزم، فهو عمل إرادي وجهد جماعي على القرار الفعل، وهو التجربة غير النصية للجماعة، خوفاً من التفرد بالرأي، وهو ضد الخلاف والتفرق، وإيجاد تجربة مشتركة يعيشها الجميع. وفي الاصطلاح هو إجماع الأمة على شيء، وليس رأياً واحداً قامت عليه الحجة. إنه اتفاق الأمة على بداهات الشرع مثل أركان الإسلام الخمسة، وهي

(1) المرجع نفسه، ص 125.
(2) المرجع نفسه، ص 125-126.

نصوص متواترة أو أمور معلومة في الدين بالضرورة وبقرائن الأحوال، ولا يعقد الاجتماع إلا باتفاق العلماء[1].

ويلاحظ (أبو زيد) أن مفهوم الإجماع عند الشافعي على درجة عالية من «الالتباس». وليس منشأ الالتباس فقط الخلط بين الإجماع ومفهوم التواتر، بل يرتد، بالإضافة إلى ذلك، إلى «اتساع مفهوم السنّة عنده اتساعاً يكاد يشمل إجماع الجيل الأول من المسلمين، جيل الصحابة. وكأن الشافعي كان مشدوداً بين خيطين: أولهما خيط توسيع نطاق النصوص، وثانيهما حقيقة الاختلاف الذي كان منتشراً في عصره بين علماء الأمصار المختلفة»[2].

وبسبب ذلك، يفرّق الشافعي بين الإجماع في الرواية عن النبي، والإجماع على العمل بالاجتهاد، أي إنه يفرق بين «التواتر» و«الإجماع»، مستبعداً أن يأتي الإجماع بما يخالف سنة النبي. ويكاد الشافعي أن يجعل الإجماع «سنّة واجبة الاتباع»[3]، كجزء من محاولته الكبرى وضع قوانين لتفسير الخطاب الفقهي، وهي محاولة اعتمد فيها الشافعي على اقتدار حجاجي مشهود، رغم أن هذا الحِجاج يطمح إلى بلوغ الغاية التقعيدية للمشروع الشافعيّ، حتى لو وقع «مجدد الإسلام في القرن الثاني الهجري» كما وصفه الإمام أحمد بن حنبل، في ما يسميه (أبو زيد) النزعة الأيديولوجية، أو العرقية، أو إهدار البنية التاريخية والسياقية للنصوص، وتحويلها إلى نص ديني ثابت الدلالة والمعنى.

فكما ساوى، أو كاد، بين الكتاب والسنة، فإن الشافعي انتهى في تقعيداته الفقهية حول «الإجماع» إلى إدراجه في مفهوم السنة، لأنه يُحتجّ له بأحاديث النبي التي توصي الالتزام بما تقرره جماعة المسلمين، على اعتبار أن هؤلاء لا يمكنهم إتيان ما يخالف الكتاب والسنة، لأنهم لا يمكن أن يجتمعوا على خطأ، فضلاً عن أنه «من قال بما تقول به جماعة المسلمين، فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أُمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة في

---

(1) **من النص إلى الواقع**، (ج 2)، ص 223-224.
(2) **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ص 163.
(3) المرجع نفسه، ص 167.

الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافةً غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس، إن شاء الله»[1].

إن إدراج «الإجماع» في السنن، يوسّع مفهوم السنة، لأن ثمة إجماعاً للأجيال التالية، بما هي سنن تاريخية ينضوي تحت لواء السنة التي كلما اتسعت يتسع مجال النصوص، «وتضيق نتيجة لذلك مساحة الاجتهاد. ولأن تلك كانت الغاية الأساسية لمشروع الشافعي، اضطرب مفهوم الإجماع عنده ذلك الاضطراب الملحوظ»[2].

وبما أن القياس هو اجتهاد الفرد الواحد، ممن تتوافر فيه شروط الأهلية للاجتهاد، فإن الإجماع، كما يقول الجابري، أقوى منه، باعتبار أنه إجماع المجتهدين. كما أنه يلفت إلى أن الأصول الأربعة أضحت في نهاية التحليل أصلين اثنين: النص (القرآن والسنّة)، والاجتهاد، أي اجتهاد الفرد واجتهاد الجماعة، «ومن هنا كان البيان الشرعي صنفين: بيان لا يحتاج إلى مزيد بيان، وهو النص الظاهر المعنى، القطعي الدلالة، وبيان يحتاج إلى بيان لوروده على صيغ مخصوصة من التعبير تحتاج إلى بذل مجهود للوصول إلى المعنى المراد، أو لكون الأمر يتعلق بنازلة لم يرد فيها نص، فيكون البيان حينئذٍ هو الاجتهاد في ردها إلى ما فيه نص وقياسها عليه. فالاجتهاد، سواء كان اجتهاد فرد أو جماعة، هو دوماً اجتهاد في نص، أو انطلاقاً منه، أو استناداً عليه»[3].

وفي تعريفه الاجتهاد، وهل هو مختلف عن القياس، يقول الشافعي إنهما «اسمان لمعنى واحد» وجماعهما «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه، إذا كان فيه بعينه حكم، اتّباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طُلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس»[4].

ويتخذ الشافعي من نموذج الاتجاه إلى القِبلة، بعيداً عن المسجد الحرام، أي في حالة عدم وجوده في دائرة الإدراك الحسي، بتعبير (أبو زيد)، مثالاً يعود إليه

---

(1) الرسالة، ص 475-476.
(2) **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ص 167.
(3) **بنية العقل العربي**، ص 23.
(4) **الرسالة**، ص 477.

دائماً كلما أراد أن يشرح معنى القياس والاجتهاد الذي لا يبرح دائرة النصوص الدينية، سواء كان المعنى المراد الكشف عنه متجلياً في تلك النصوص أو مستتراً، فكأنما الشافعي في هذا الجزم يعود إلى الدائرة الأولى التي قضى من خلالها بأنه، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله دليل على سبيل الهدى فيها». ومن شأن هكذا تصور المصادرة على فعالية الاجتهاد، كمفهوم ينبثق من خلال حفز العقل على الإبداع. كما أن تحديد أفق الاجتهاد/ القياس باكتشاف الدلالات المستترة في النص، ينطوي على «نفي العقل، وحبسه في دائرة النصوص، بحيث لا يتجاوز دوره استكشاف دلالتها، والعكوف على تأويلها وتفسيرها»[1].

وتتجلى النزعة الشافعية في تكريس سلطة النصوص في رفض الشافعي رد باقي الميراث للأخت التي توفي أخوها ولم يترك ورثة غيرها، لأن حكم الله «جلّ ثناؤه، في الأخت منفردة ومع الأخ سواء، بأنها لا تساوي الأخ، وأنها تأخذ النصف مما يكون له من الميراث (. . .) فلو قلت في رجل مات وترك أخته: لها النصف بالميراث وأرْدُد عليها النصف-: كنت قد أعطيتها الكل منفردة، وإنما جعل الله لها النصف في الانفراد والاجتماع، فقال: فإني لست أعطيها النصف الباقي ميراثاً، إنما إياه رداً قلت: وما معنى (رداً)؟! أشيء استحسنته، وكان إليك أن تضعه حيث شئت؟ فإن شئت أن تعطيه جيرانه أو بعيد النسب منه، أيكون لك ذلك؟ قال: ليس ذلك للحاكم، ولكن جعلته عليه بالرحم. ميراثاً؟ قال: فإن قلته؟ قلت: إذن تكون ورّثتهَا غير ما ورّثها الله»[2].

إن تمسّك الشافعي بحرفية النص حرم منح الأخت النصفَ الثاني من الميراث، ولو تحت عنوان صلة الرحم، وهو التشدد ذاته الذي أبداه الشافعي تجاه توريث «العبد»، بذريعة أن النص لم يصرّح بذلك، وهو ما جعل أفق الاجتهاد يضيق حتى يغدو مقتصراً على القياس وحده، أي القياس بالمفهوم الشافعي الذي يعني أن يكون الحكم مستنبطاً من النص، وممتثلاً لدلالاته امتثالاً مطلقاً.

---

(1) **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ص 168.

(2) **الرسالة**، ص 587-588.

وكما يتمسك الشافعي بحرفية الكتاب، فإنه يتمسك بحرفية السنة التي أدّى الشافعي دوراً أساسياً في توطيدها وتثبيت مكانتها حتى إنه «مدّد مفهوم طاعة الرسول ليضعه في مصاف طاعة الله»[1]، ليأتي العقل الإسلامي فيستأنف هذا التثبيت، مقيماً «تطابقاً تاماً بين مصدريْ الهوية الإسلامية: القرآن والسنّة، إلى حد أننا من الممكن أن نعدهما، من وجهة نظر فعل الواقع، مصدراً واحداً وإن كان يتركب من طبقتين: طبقة عليا هي القرآن، وطبقة دونه هي السنة. هاتان الطبقتان متداخلتان ولا يوجد فرق نوعي بينهما. (كما أن) المعادلة الشافعية للسنة بالقرآن تعني، ضمن ما تعني، رفض تاريخية السنة. وانتصار تيار الشافعي كان من الأسباب التي أدت إلى تثبيت الرؤية اللاتاريخية في نظر المسلمين لتراثهم الديني بمجمله»[2].

لقد قام «العقل الفقهي» الشافعي بتأسيس سلطة للنصوص تشمل نطاقاتها سائر مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية، بعدما قام بتحويل النص الشارح إلى الأصلي، وأضفى عليه، كما يقول (أبو زيد) درجة المشروعية نفسها، ثم وسّع مفهوم السنّة بأن ألحق به الإجماع، كما ألحق به العادات، وقام بربط الاجتهاد/ القياس بكل ما سبق ربطاً محكماً، مما يعني في التحليل النهائي «تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته»، والسعي إلى المحافظة على المستقر والثابت، وتكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزلي عليه[3].

ويصف أركون العقل المستخدم في «الرسالة» بأنه من نوع خاص. إنه عقل ديني معياري، بمعنى أنه يحدد ما هو الخير وما هو الشر، لذا يسهل على جمهور المؤمنين فهمه واستيعابه، و«هذا العقل الديني يحاول أن يشكل يقيناً متماسكاً إكراهياً بالنسبة للفكر ومطمئناً لسكون النفس ومغذياً للقلب ومنظماً لشؤون المجتمع. إنه يشكل كل ذلك، انطلاقاً من حدث استهلالي تدشيني كبير يقسم التاريخ إلى قسمين: ما قبله وما بعده، أي ما قبل لحظة النبوة ونزول الوحي وما بعدها. وهذا

---

(1) أحمد محمود محمد، «حول إشكاليات النص القرآني»، **مواقف**، بيروت، عدد 59 -60، 1989م.

(2) المرجع نفسه، ص 54-55.

(3) **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ص 190.

الحدث يقسم التاريخ الدنيوي وتاريخ النجاة في الدار الآخرة إلى ما قبل وما بعد (. . .) وهكذا ينتج هذا العقل (العلم) ليس بالمعنى الحديث للكلمة، وإنما بمعنى التعرف على الشيء بشكل عفوي أو الانتساب المباشر بالقلب والعاطفة إلى الحقائق البدهية الأبدية الخالدة»[1].

إن تأويل الخطاب الفقهي الذي أسس أصوله الشافعي يتعين أن يتم في ضوء مدى امتثاله للمقاصد الكلية للشريعة، وهي المقاصد التي حكمت عقل الكثير من الفقهاء، ومن بينهم أبو حنيفة الذي لطالما غلّب العقل في النظر إلى الأحكام الشرعية.

إن المقاصد الكلية الخمسة التي استنبطها علماء أصول الفقه والمتمثلة في الحفاظ على النفس والعقل والدين والعرض والمال، يمكن استيعابها من خلال ثلاثة مبادئ أساسية وكلية هي العقل والحرية والعدالة، ويمكن لهذه المبادئ، كما يرى (أبو زيد) أن تستوعب «جميع القواعد الاجتهادية التي أنجزها الأصوليون مثل قاعدة (الاستحسان) و(المصالح المرسلة) و(استصحاب الأصل) و(إباحة الضرورات للمحظورات)، وغير ذلك. (. . .) ومن المؤكد أن الانطلاق من هدي تلك المبادئ سيجعلنا نتوقف عند قاعدة (درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح) وقفة نقدية فاحصة متأملة للسياق التاريخي الذي صيغت فيه، وهو سياق حالة الضعف والتمزّق والتشتت الذي أصاب بنية المجتمعات العربية الإسلامية (فلو أخذنا بتلك القاعدة) لناهضنا التقدم ووقفنا حجر عثرة في سبيله، أي لناهضنا تطور العقل وتقدمه، وبذلك ننتهك مبدأ كلياً من مبادئ الإسلام»[2].

إن تأويل خطاب الفقه ينبغي أن يتثبّت من مقدار أخذ هذا الخطاب المصالح العامة للإنسان بعين الاعتبار، وبالتالي مقدار استجابته لحركة الزمان والمكان ولحاجات الفاعلين الاجتماعيين فيهما.

ويلخص فهمي هويدي الذي يعتبره (أبو زيد) «أحد الرموز الممثلة لتيار النهضة

---

(1) **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص 95.
(2) **الخطاب والتأويل**، ص 207.

الإسلامية»[1] حال أولئك الفقهاء الذين تشبثوا بالنصوص إلى درجة أنهم «ظلموا الإسلام حينما قدموه إلى الناس قوالبَ صخرية مقدسة، وحينما امتدت عبادة نصوص القرآن والسنّة إلى عبادة نصوص أقوال الفقهاء (. . .) ومدارس عبادة النصوص هذه ظلمتنا عندما حاولت أن ترسّخ في أعماقنا أن الدين هدف لا وسيلة، وأن الإنسان للدين، وليس الدين هو الذي جاء من أجل الإنسان. وتلك وثنية جديدة! ذلك أن الوثنية ليست فقط عبادة الأصنام، فهذه صيغة الزمن القديم، ولكن وثنية هذا الزمان صارت تتمثل في عبادة القوالب والرموز، في عبادة النصوص والطقوس ومشاهير القادة وعظمائهم، وهي محاولة لتعطيل عقل الإنسان وقدراته»[2].

تأويل خطاب المرأة

كما تبين، مما سبق، فإن الخطاب الديني الرشيد يضع نصب عينيه الإنسان، فمن غير المعقول أن تتصادم روح الشريعة مع عقل الإنسان ومصالحه، لأنها إن تصادمت مع عقول المكلفين بالشريعة، ستغدو التكاليف بمقتضاها أمراً لا يطاق. ومع ذلك، يقول هويدي، «فسوف نفترض أن النصوص لم تحقق المصلحة تحت أي ظرف، ما العمل؟ [يجيب:] الثابت عند أغلب الفقهاء أن المصلحة تُقدّم على النص»، لافتاً إلى أن أحكام الشريعة الإسلامية المبنية على النصوص قليلة جداً بالنسبة إلى الأحكام المبنية على اجتهاد الفقهاء، فالنصوص وضعت المبادئ العامة والقواعد الكلية. أما الفرعيات والجزئيات فمعظمها مبنيٌّ على اجتهاد الفقهاء في الإجماع والقياس وغيرهما، وقد ملأت هذه الفرعيات والجزئيات مجلدات ضخمة من كتب الفقه، وطغت أحياناً على المبادئ العامة، واتخذت مع التقليد التدريجي طابعاً شكلياً جامداً بعيداً عن الجوهر الأصلي. وهكذا طغى الفرع على الأصل، وحجب الشكلُ الجوهر[3].

---

(1) **دوائر الخوف**، ص 195.

(2) **القرآن والسلطان**، ص 33.

(3) المرجع نفسه، ص 36، 38، 39.

ولعل أكثر القضايا التي تصطدم مع التأويل الفقهي غير المستنير هي قضية المرأة، لا بوصفها أنثى، بل بوصفها إنساناً جاءت الشريعة من أجل عدله وإنصافه وتكريمه. من هنا تكتسب أهمية قصوى مقولةُ تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمنة والأمكنة وأوضاع البشر والمجتمعات.

ويأتي تأويل خطاب المرأة، ليس فقط من أجل استعادة حقوقها، بل وأيضاً، وهذا هو الأهم، «إعادة النظر في معنى الفرد والإنسان، لا كمفردات تعني رجلاً أو ذكراً، بل كمفاهيم إنسانية تدل على طبيعة الرجل وعلى طبيعة المرأة، على عقل الرجل وعلى عقل المرأة، على مكانة الرجل وعلى مكانة المرأة، بحيث يتم تجاوز الانفصام المعنوي والفكري والحياتي، وما يلحق به من انفصامات سياسية واجتماعية وقانونية في قلب المجتمع، كخطوة أساسية تمكّن المجتمع من استرداد ذاته، وقدرته على الانتقال من مجتمع أبوي عاجز، إلى مجتمع حرّ حديث»[1].

وتشكل العدالة الاجتماعية جوهر الخطاب التأويلي عند (أبو زيد)، وهي أحد أضلاع المثلث الذي يكثّف مقاصد الشريعة، إذ إن الضلعين الآخرين يتأسسان على العقل والحرية، كما سبقت الإشارة. وشكلت قضية المرأة هاجساً أساسياً في مشروعه التأويلي، لأن هذا المشروع لم ينفصل عن قضايا الإنسان، بل كان منخرطاً فيه إلى حد الدفاع عنه والهجس به في أدق اللحظات، إذ تروي زوجة (أبو زيد) ابتهال يونس، في حوار صحافي، أنه في أيامه الأخيرة - في المستشفى - كان يصحو من غيبوبته، ويعبّر بغضب عن «اضطهاد المرأة والأقباط في المجتمع»[2].

إن الفكر الفقهي الذي أرسى الشافعي أصوله، أضحى في صورته العامة مرجعية للفقهاء والمشرّعين من حيث تشدده وتمسكه بحرفية النصوص، لا بروحها. وفي ما خص المرأة، يلاحظ أن الفكر الفقهي الذي يعاين أحوالها ويتصدى لوضع حلول وتصورات شاملة لكينونتها، ينبثق من أرضية ذكورية تفترض، مركزية الرجل/المذكّر، وهي مركزية لا تتوقف اشتراطاتها عند الخطاب الفقهي الديني وحسب، بل

---

(1) **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص 99.

(2) محمد شعير، «المفكّر التنويري الذي لم يملك ترف اليأس»، **الأخبار**، بيروت، عدد 1241، 15 تشرين الثاني، 2010م.

تمتد وتتبدى في الأشكال المختلفة للخطاب العربي بعامة. «ويبدو الأمر كأنما هو قدر ميتافيزقي لا فكاك منه، وكأن مرحلة سيادة الأنثى في بعض المجتمعات الإنسانية، وكأن كل فاعلية للمرأة في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية فاعلية هامشية، لا تكتسب دلالتها إلا من خلال فاعلية الرجل»[1].

وحتى يمكن تأويل خطاب المرأة، لا بد من وضعه في سياق الخطاب الكلي للنصوص الدينية تجاه الإنسان بصفة عامة، بغض النظر عن جنسه، إذ إن الخطاب الإلهي يتوجه إلى الإنسان على نحو تتكثف فيه معاني التكريم والتفضيل عن خلق الله جميعهم، بدلالة الآية (70) من سورة الإسراء ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾.

إن الإنسان في الإسلام، وفق التصور الذي يقيمه محمد عبده، مرتفع الشأن، سامي القيمة، ذو نفْس حرة كريمة، بعدما «أطلقت إرادته من القيود التي كانت تعقدها بإرادة غيره، سواء كانت إرادة بشرية ظنّ أنها شعبة من الإرادة الإلهية، أو أنها هي كإرادة الرؤساء والمسيطرين، أو إرادة موهومة اخترعها الخيال كما يظن في القبور والأحجار والأشجار والكواكب ونحوها، وأفلتت عزيمته من أسر الوسائط والشفعاء والكهنة والعرفاء وزعماء السيطرة على الأسرار ومنتحلي حق الولاية على أعمال العبد بينه وبين الله، الزاعمين أنه واسطة النجاة، وبأيديهم الإشقاء والإسعاد. وبالجملة، فقد أعتقت روحه من العبودية للمحتالين والدجّالين. صار الإنسان، بالتوحيد، عبدَ الله خاصة، حراً من العبودية لكل ما سواه»[2].

لكنّ الإنسان الذي احتفى به القرآن والسنّة في الكثير من النصوص، قد خضع لتحديدات شتى في مجال الفكر، «فهو الإنسان (المفكر) عند المعتزلة، (العارف) عند الفلاسفة والمتصوفة، وهو (المكلَّف) المطيع عند الفقهاء. وفي معظم هذه التحديدات غاب الإنسان (الكائن الاجتماعي) - غير العارف، أو غير المطيع - عن الفكر. وهذا أدى إلى نفي غير المسلم، وإلى نفي المسلم (غير المطيع). فإذا كان

---

(1) **دوائر الخوف**، ص 29.

(2) عبده، محمد، (1979)، **رسالة التوحيد**، (ط 3)، بيروت: دار إحياء العلوم، ص 131.

هذا الأخير (عارفاً) تم تصنيفه (زنديقاً) يستحق الذبح أو الإحراق»[1].

ومعنى ذلك أن ثمة فجوة تفصل النص عن تطبيقات الواقع، وهي تطبيقات تتناهبها الأهواء والتأويلات الأيديولوجية والانحيازات التي تمارس الإقصاء والتهميش لأسباب سياسية في الغالب، لكنها تتقنّع بذرائع دينية وفكرية.

وأكثر ما يتجلى هذا «الانفصام»، بين مثالية النص وخشونة الواقع، في الخطاب السياسي، إذ يضمر مفهوم الإنسان «ويتضاءل وينحصر في (المسلم) المستسلم المذعن، والمنطوي تحت جناح التأويلات السياسية النفعية للدين والعقيدة. وهكذا تتباعد المسافات، وتتعمق الاختلافات بين (مثالية) النصوص الدينية من جهة، وبين (واقع) الفكر الديني بشقيه الرسمي والمعارض من جهة أخرى»[2].

ولكن، هل النتائج، التي تسفر عن إهدار مثالية النصوص عند تطبيقها على الواقع، تنحصر فقط تجاه الإنسان بصفته رافضاً أو خارجياً أو غير منخرط مع «القطيع» البشري السائم؟

إن إهدار روح النصوص والخطابات الدينية، يسفر عن وجهه الحقيقي عندما يغدو «الآخر» الذي يتوجه إليه طلب الصدوع والطاعة، أنثى، إذ يصبح التطبيق أشد قسوة، لأن عامليْن أساسيين يسهمان في تبلور صورة ذلك التطبيق، الأول متصل بالتأويل المتعسف، وأحياناً الحرفي للنصوص الدينية، والثاني يمكن وضعه في إطار التفكير الذكوري الذي سيطر على العقل الإنساني، وما انفكّ، ردحاً طويلاً من القرون.

إن هيمنة هذا التفكير الذكوري جعل الأنانية، كما تقول نوال السعداوي، هي «الصفة الأولى لعلاقة الرجل بالمرأة. وما هذه الغيرة التي يشعر بها الرجل على امرأته إلا بسبب الأنانية، وليست بسبب الحب. فالمرأة تصبح ضمن ممتلكات الرجل، مثل سيارته أو دراجته أو حماره. إنه يخاف عليها أن تُسرق منه، وحقده على السارق أكثر من حقده على الشيء المسروق»[3].

---

(1) **دوائر الخوف**، ص 165-166.

(2) المرجع نفسه، ص 174.

(3) السعداوي، نوال، (1982)، **المرأة والجنس**، (ط 5)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 151.

وفي مبحثه «الميثولوجي» حول «حواء بين الدين والأسطورة» يلاحظ (أبو زيد) قدراً كثيفاً من المعتقدات الشعبية الخرافية التي تفسر قصة خروج آدم وحواء من الجنة بعد أن أغواهما الشيطان فأكلا من ثمرة الشجرة المحرمة. ومن بين التفسيرات التي تكتنف هذه الحكاية، الربطُ بين حواء والحية، «لا على مستوى الاشتقاق اللغوي فقط، بل على مستوى اشتراكهما معاً في مساعدة الشيطان لإغواء آدم حتى ارتكب معصيته وخرج - وخرجت معه البشرية كلها - من الجنة. ولأنهما اشتركا في جريمة مستمرة الأثر وشاملة، فقد كان عقابهما معاً من جنس العمل، عقاباً مستمراً شاملاً»[1].

على أن بعض الروايات تزيّدت في وصف الكيفية التي استطاعت بها حواء إغواء آدم، باستخدام الإغراء الجنسي، إذ قام الشيطان بدور مزدوج فأغرى حواء بالشجرة، ثم أغوى آدم بحواء، إذ بقي هذا الإيحاء ملتصقاً بالمرأة، وحصر بالتالي وظيفتها بـ«الإغواء» على ما ينطوي عليه هذا الاختزال من صورة محمّلة بالدلالات السلبية، وهي دلالات ما برحت تنسحب على الواقع، كما انسحبت وتسللت إلى «الضمير الإسلامي»، بحسب تعبير (أبو زيد) الذي يقرّ بأن القرآن - في منطوقه - لا يحمّل حواء مسؤولية خروج البشر من الجنة.

ويرصد (أبو زيد) مجموعة من الملاحظات المنبثقة من هذه القصة، أولها أن الإله الذي يخاطبه آدم، كما يورد الطبري، ويطلب منه أن يدمي حواء وأن يجعلها سفيهة، بعد أن كانت حليمة وعاقلة، وأن يجعلها تحمل كُرهاً وتضع كرهاً، بعد أن كانت على النقيض من ذلك، هذا الإله إنما هو «إله التوراة، وليس الله المعروف في المعتقد الإسلامي»، وهذا طبيعي من زاوية التأثر التاريخي بين الإسلام والأديان السابقة عليه، على المستوى الثقافي والفكري. لكن ليس من الطبيعي إطلاقاً أن يأخذ العقل المسلم القصة مأخذ التصديق الحرفي، لمجرد أنها وردت في واحد من أهم كتب التفسير، ذلك أن ورودها عند الطبري، أو عند غيره، ليس هو المعيار، بل يجب أن يكون المعيار عدم التناقض مع قوانين العقل[2].

---

(1) **دوائر الخوف**، ص 19.

(2) المرجع نفسه، ص 21.

كما أن من شأن تصديق هذه القصة أن توهم بأن ثمة مؤامرة محبوكة للإيقاع بآدم يشترك فيها كل من إبليس وحواء والحية، «تدور من وراء ظهر الله - تنزّهَ عن الغفلة- لدرجة أن ينادي على آدم سائلاً إياه عن مكانه الذي اختبأ فيه اسحياءً. هذا من جهة، ومن جهة، يبدو العقاب الذي أوقعه الله على أطراف المؤامرة عقاباً يتّسم بالاستبدادية، لقسوته، ولشموليته لأعقابهم ونسلهم كله من جهة أخرى، وكلا الأمرين يتناقض مع الطبيعة التي صاغها الإسلام لصفات الله من ناحية، ولعلاقته بالإنسان من ناحية أخرى»[1].

أما الملاحظة الثانية، فتتصل بآدم الذي تقدمه القصة بوصفه ضحية، على أن صورة آدم البريء تعكس في حقيقتها «مجتمعاً يكون الرجل فيه هو مثال الخير والبراءة، في حين تمثل الأنثى الشر والخطيئة. فالقصة تشير إلى المجتمع أكثر مما تفسِّر النص الديني»[2].

الملاحظة الثالثة التي يوردها (أبو زيد) حول القصة تتصل بعلاقات التساوي بين الجرم والعقاب، إذ عوقبت حواء بأن تدمى كل شهر (الحيض)، وأن تفقد العقل أو تصاب بنقصانه، وأن تسيطر السفاهة على تفكيرها، فيما عوقبت الحية بحرمانها من قوائمها والزحف على الأرض والالتصاق بالتراب، وبأن تكون علاقتها مع بني آدم علاقة قائمة على القتل والعداوة الأبدية. وهذه العلاقة، كما توضحها الملاحظة الرابعة، تكاد تقصر العداوة بين الحية وبني آدم على الذكور فقط، بينما الإناث فالعلاقة بينهن وبين الحية علاقة تلازم وتبادل في الصفات، وهو استدعاء لمخزون أسطوري لا معقول لا يزال يوظف هذه العلاقة في تصوراته التي تتوجه إلى الإنثى بصفة خاصة[3].

إن الأسطورة تظل تمارس تمددها في النظام المعرفي الإنساني، مما يجعل «ريكور» وهو يحلل مفهوم «إزالة الأسطرة» الذي طرحه «بولتمان» يقرر أن نزع الأسطرة، يعبّر، في بعض وجوهه، عن «إرادة تحطيم الفضيحة المغلوطة التي كوّنها

---

(1) المرجع نفسه، ص 21-22.
(2) المرجع نفسه، ص 22-23.
(3) المرجع نفسه، ص 23.

عبثُ التمثيل الأسطوري للعالم»[1]. فالمرأة المطابقة في صفاتها للحية التي تمتاز بالشر والخديعة، أُضيفت إليها صفة الكيد الذي أضحى، كما تقول فاطمة المرنيسي، «أحد المصطلحات النموذجية النفسية الذكورية المسلمة، وهو حيلة نسائية تكمن خطورتها في أنها تعمل في الخفاء ولا تعلن نواياها. وفي تعليق على الآية الثامنة والعشرين الشهيرة من سورة يوسف ﴿إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾، يقول عبد الرؤوف المصري، مؤلف **معجم القرآن** الذي يتميز بطابعه التعليمي الشديد إن (مكركن أيتها النساء يفوق بكثير مكر الرجال، لأن حيلة النساء تختفي تحت ستار اللطف الذي ينقص الرجال، وبالتالي يكون أثرها أعظم)»[2].

إن المصري، في النص السابق، يُخرج الآية القرآنية عن سياقها الذي وردت فيه، وعن كونها تدل على حادثة فردية واجهها النبي يوسف مع امرأة راودته عن نفسه. إن المصري، فعل في تأويل هذه الآية، ما يفعله غالبية المفسرين والفقهاء، من حيث إطلاق الجزء على الكل، والمباشرة في تعميمه حتى ليغدو وكأنه أمر قارّ لا نزاع فيه.

ومثلُ هذا التأويل الانتقائي، الذي ينكر خصوص السبب لمصلحة عموم اللفظ، يتكرر في الحالات المتصلة بعمل المرأة، إذ يعمد بعض الأئمة ورجال الإفتاء إلى انتقاء ما في النص من شواهد، منتزعة من سياقها، من أجل خدمة هدف أيديولوجي، كما فعل رئيس هيئة البحوث والافتاء في السعودية الشيخ عبد العزيز بن باز، في فتوى أصدرها في العام 1996، تحت عنوان «عمل المرأة من أعظم وسائل الزنا»، إذ قرر أن «إخراج المرأة من بيتها الذي هو مملكتها ومنطلقها الحيوي في هذه الحياة إخراجٌ لها عما تقتضيه فطرتها وطبيعتها التي جبلها الله عليها. فالدعوة إلى نزول المرأة إلى الميادين التي تخص الرجال أمر خطير على المجتمع الإسلامي، ومن أعظم آثاره الاختلاط الذي يعتبر من أعظم وسائل الزنا الذي يفتك بالمجتمع ويهدم قيمه وأخلاقه»، واعتمد بن باز في هذه «الفتوى» على الآية (33)

---

(1) **صراع التأويلات**، ص 446.

(2) المرنيسي، فاطمة، (2000)، **هل أنتم محصّنون ضد الحريم**، ترجمة: نهلة بيضون، الدار البيضاء: دار الفنك والمركز الثقافي العربي، ص 192-193.

من سورة الأحزاب ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾.

وهذه الآية هي مجموعة من الآيات التي تتعلق بتنظيم علاقة النبي بنسائه، وبالتالي الخطاب ليس موجهاً لعموم النساء. وراح بعض المفسرين يستعيدون شواهد من التاريخ خرجت فيها النساء من بيوتهن كما فعلت السيدة عائشة بخروجها للحرب ضد علي في موقعة «الجمل»، مما يحفز (أبو زيد) على التساؤل: ألا يعدّ خروج عائشة «خروجاً على الأمر القرآني بالقرار في البيوت، سواء كان الحكم بالقرار في البيوت خاصاً بنساء النبي، أم كان قراراً عاماً على كل النساء؟! ولعل هذا الخروج أن يكون أشد مخالفة للأمر الإلهي إذا كان الأمر خاصاً. أم ترى فهمت السيدة عائشة أن الأمر بالقرار في البيوت - دون غيره من الأوامر بالطبع - مؤقت بحياة النبي، أي إنه خاص بالمعنى الزمني، وليس بالمعنى الاجتماعي»[1].

مهما يكن الجواب، فإننا أمام واحد من خيارين يجسّدان أزمة التأويل والتأويل المضاد للنصوص الدينية، ما يعكس تعاملاً مع الخطاب القرآني يضيّق من آفاق الفهم الرشيد للإسلام، لا سيما أن عمل غالبية النساء منشؤه الحاجة التي تزداد إلحاحاً مع تردي الظروف الاقتصادية للبشر، وضغط أعباء الحياة، فضلاً عن أن المرأة في القرن السابع الميلادي تختلف في ظروفها وطبيعة موقعها ووظيفتها عن المرأة في الزمن المعاصر، وهو ما يتنكّر له رجال الإفتاء الذين يريدون أن يحبسوا المرأة في سجن الزوجية، ويصادرون حريتها، بذريعة منع الاختلاط، للمحافظة على عفة المجتمع وسمو أخلاقه، وكأنما المرأة في نظرهم عنوان الخطيئة، ومصدر الفاحشة والشر.

ويؤكد فهمي هويدي، كما يورد (أبو زيد)، أن من يُصدر فتاوى كهذه، فإنه يعبر عن مذهب يتسم بالغلو، «فنحن لا نعرف نصاً شرعياً من قرآن أو سنة دعا إلى منع اختلاط الرجال بالنساء. وبين فقهائنا المعاصرين، فإننا لا نكاد نجد فقيهاً معتَبَراً دعا إلى ذلك» باستثناء فقهاء المدرسة السلفية الذين اختاروا موقفاً متشدداً تجاه

---

(1) **دوائر الخوف**، ص 198.

المرأة، لأنهم يمثلون مذاهب ذات مواقف متشددة تهوّن من شأن المرأة، وتقلص من نشاطها ومجال حيويتها، وتعتبرها مصدراً للفتنة ينبغي الحذر منه والتحسّب له[1].

هذا التفكير الفقهي التقليدي المتشدد هو الذي يحكم الحياة الإسلامية المعاصرة، بمعنى أنه هو الذي يمثل السلطة الدينية المدعومة والمسنودة من قبل السلطة السياسية، وهو الذي يقرر في قضايا أساسية، وهو الذي يجد في النص، من دون عناء، ما كان قرره الشافعي بأنه «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله دليل على سبيل الهدى فيها».

ولا يُقر أصحاب هذا التفكير الفقهي بمفهوم السياق التاريخي للنص، ولا يسعون إلى توسيع أمدائه، بل هم يضيّقون مساحة التأويل إلى أبعد فسحة ممكنة، حيث تختنق مقاصد الشريعة التي جعلت المساواة بين الرجل المرأة أمراً إلهياً، بدليل قوله تعالى في الآية الأولى من سورة النساء ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾، فالمساواة بين الرجل والمرأة تتجلى في هذه الآية من جانبين الأول في أصل الخلق ﴿مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾، خلافاً للتوراة التي تعتبر حواء جزءاً من آدم (خلقت من ضلع من ضلوعه، قيل فيما بعد إنه الضلع الأعوج الذي يحتاج دائماً للتقويم بالتأديب). والجانب الثاني هو المساواة في التكاليف الدينية، وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب (كما تبيّنه الآية 189 من سورة الأعراف) ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ (أو الآية 97 من سورة النحل) ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[2].

وكما حوّل التأويل الفقهي التقليدي عمل المرأة وخروجها من منزلها إلى مجلبة للفواحش، فإنهم بالآلية عينها أوّلوا الآية (34 من سورة النساء) ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ

(1) المرجع نفسه، ص 200.
(2) المرجع نفسه، ص 208-209.

حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾، إذ تذكر المرويات أن سياق نزول هذه الآية أن امرأة جاءت تشكو النبي لطمَ زوجها لها، حيث أنكر النبي هذا الفعل وطالبها بأن تلطمه بالمثل، وهو ما يؤكد مبدأ المساواة الذي أقره الإسلام، ولكن لأن المخاطَبين لم يكونوا وقتئذٍ قادرين على احتمال تلك المساواة نزلت آية القوامة. لكن السؤال: هل الآية تشرّع للقوامة، أم تصف واقع الحال في عصر ما قبل الإسلام؟

يجيب (أبو زيد) عن سؤاله السابق بأن القوامة المقصودة بالآية السابقة، ليست قوامة تشريعية، بقدر ما هي وصف للحال، وليس تفضيلُ الرجال على النساء قدراً إلهياً مطلقاً، بقدر ما هو تقرير للواقع المطلوب تغييره تحقيقاً للمساواة الأصلية. وحتى مع افتراض أن القوامة وصف تشريعي، فإنها لا تعني السلطة المطلقة العمياء. وإذا أضيف إلى المعنى ما ورد في (الآية 33 من سورة الرعد) ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْۗ﴾ تغدو القوامة، إذن، مسؤولية يتحملها من يستطيع من الطرفين، الرجل أو المرأة، أو يتشاركان فيها بحسب ملابسات الأحوال[1].

بيد أن معنى القوامة يرتبط، في نظر محمد شحرور، بالقوة الفيزيائية «بما فضّل الله بعضهم على بعض»، أو القوة المالية الاقتصادية «وبما أنفقوا من أموالهم». وبما أن الآية تقول «بعضهم على بعض» فهي تعني أنها قابلة لتكون عكسية بانعكاس العلة، أي قابلة للعمل موضوعياً باتجاهين، وذلك لتبيان التكافؤ والعلاقة المتبادلة بين الرجل والمرأة[2].

إن جعل القوامة معياراً تاريخياً، يوفر تأويلاً للنص الديني يراعي تغير الأزمنة والأمكنة، ولا يصيب النصوص بالصنميّة والتحجر، بحسب ما تؤول إليه فتاوى الأئمة المنتسبين إلى التيار الفقهي المتشدد الذين ما يزالون يبيحون تعدد الزوجات، رغم يقينهم بأن شرط العدل الذي قرره الله لإباحة تعدد الزوجات لا يمكنه التحقق، وفق ما يرى الشيخ محمد عبده، الذي يضيف لشرط العدل المفقود سوء المعاملة

---

(1) المرجع نفسه، ص 212-214.

(2) **الكتاب والقرآن**، ص 620.

التي يجلبها تعدد الزوجات، إذ يجري تدمير المرأة نفسياً، وهو ما يلحق أشد الأذى بين الأبناء أنفسهم من جهة، كما ينشئ العداوة والبغضاء بينهم وبين أولاد الأمهات الأخريات من جهة ثانية.

إن محمد عبده يعتبر تعدد الزوجات أمراً من العوائد القديمة التي كانت مألوفة عند ظهور الإسلام، «يوم كانت المرأة نوعاً خاصاً معتبرة بين الإنسان والحيوان» وبديهي أن في تعدد الزوجات، كما يقول عبده، احتقاراً شديداً للمرأة. كما أنه يعطف، على الآية الثانية من سورة النساء ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾، آيةً أخرى من السورة نفسها هي الآية (129)، ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾. ومن هذه الآيات يستنتج عبده أن «الشارع علّق الاكتفاء بواحدة على مجرد الخوف من عدم العدل، ثم صرّح بأن العدل غير مستطاع، فمن ذا الذي يمكنه أن لا يخاف عدم العدل مع ما تقرر من أن العدل غير مستطاع؟! وهل لا يخاف الإنسان من عدم القيام بالمحال؟! أظن أن كل بشر إذا أراد الشروع في عمل مستطاع يخاف، بل يعتقد أنه يعجز عن القيام به والوقوع في ضده. ولو أن ناظراً في الآيتين أخذ منهما الحكم بتحريم الجمع بين الزوجات لما كان حكمه هذا بعيداً عن معناهما»[1].

ولطالما عُدّ تعدد الزوجات من القضايا «النافرة» في الإسلام، وهي القضايا التي بذل «حماة الإسلام» كما يصفهم جولد تسهير «كل جهد، منذ زمن طويل، في إبطال المطاعن التي وجهت إلى جانب القيمة الخُلُقية في الزواج الإسلامي بسبب تعدد الزوجات. وعلى الرغم من ذلك يرون أنفسهم أخيراً مضطرين إلى الاقتناع بأن الأسرة الفاضلة، وضمان التربية على وجه يطابق طبيعة هذه الأسرة وأغراضها، لا يمكن تصوره إلا على أساس الزواج الواحد، وهم لذلك يتشبعون بالأمل أن يسمو تشريع الزواج في الإسلام إلى المستوى الأوروبي»[2].

---

(1) عبده، محمد، (1993)، **الأعمال الكاملة**، (ج 2)، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، ص 85-86.

(2) **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص 387.

ويؤول محمد عبده الخطاب القرآني، في ضوء السياق التاريخي، وفي ضوء تحقيقه للمقاصد الكلية للشريعة، لذا فإنه بربطه بين الآيتين السابقتين المتصلتين بتعدد الزوجات، يصل إلى نتيجة تضيّق إلى درجة شديدة جداً مبدأ التعدد، ويجعله مرهوناً بشرط صعب التحقق، وهو العدل. وبالمنظور ذاته يؤوّل حكم الميراث الذي ذكرته الآيات (7-11 من سورة النساء): ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا * وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُو۟لُوا۟ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا * وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا۟ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَٰفًا خَافُوا۟ عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلْيَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا * إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا * يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾.

ويروي السيوطي، كما يقول (أبو زيد) في أسباب نزول هذه الآيات، وقائع مهمة تتصل بالسلوك الذي كان متعارفاً عليه قبل الإسلام من عدم توريث البنات والضعفاء، أي الصغار من الذكور. إذن كان الميراث في تلك الفترة من حظ الذكور القادرين على القتال. وعندما أتى الإسلام ومنح المرأة حقاً في الميراث، شكل ذلك أمراً لم يكن من السهل قبوله من لدن المسلمين الأوائل الذين كان منطقهم «لا نورّث من لا يركب فرساً، ولا يحمل كلاً ولا ينكأ عدواً»[1].

ويحلل محمد عبده «للذكر مثلُ حظ الأنثيين» من حيث ارتباطها بـ«يوصيكم الله في أولادكم»، فيرى أنها «جملة مفسرة لا محل لها من الإعراب، واختير فيها هذا التعبير للإشعار بإبطال ما كانت عليه الجاهلية من منع توريث النساء. . . فكأنه

(1) **دوائر الخوف**، ص 231.

جعل من إرث الأنثى مقرراً معروفاً، وأخبر بأن للذكر مثله مرتين، أو جعله هو الأصل في التشريع، وجعل إرث الذكر محمولاً عليه، يعرف بالإضافة إليه، ولولا ذلك لقال: للأنثى نصف حظ الذكر، وإذ لا يفيد هذا المعنى ولا يلتئم السياق بعده»(1).

ومعنى ما استنبطه عبده من التركيب اللغوي والسياقي للنص القرآني السابق، أن القرآن جعل إرث الأنثى بمثابة الأصل المقرر المعروف الذي يحمل عليه نصيب الذكر، ويعرّف بالإضافة. ولهذا المعنى مغزى مهم «في السياق السسيوتاريخي الذي كان فيه الذكر هو معيار القيمة وأصلها»، وفق (أبو زيد) الذي اعتبر أن المغزى القرآني هو خلق توازن بين محورين ساد أحدهما وسيطر واستأثر بكل قيمة إنسانية واجتماعية واقتصادية، وهذا هو محور الذكر، ولا يتحقق التوازن إلا بنقل الثقل مؤقتاً إلى المحور الآخر، محور الأنثى، حتى يستقر مبدأ المساواة المبدوء به السورة، ويمتد من أفق «المساواة الدينية» لينتشر في أفق «المساواة الاجتماعية»، وصولاً إلى أن «يتحول هذا الفرض إلى أصل يتقرر على أساس حظ الذكر بألا يزيد عن (حظ الأنثيين)، وتصبح تلك هي (حدود الله)»(2).

وبالانتقال من حقوق المرأة إلى زيها، يجري الارتطام بالتأويلات المضادة التي لم تكتفِ بحبس المرأة في البيت ومنعها من العمل، بل راحت تحبسها في «سجن» الثياب، وعملت بكل «طاقتها الفقهية» على حجبها عن الناظرين، امتثالاً، لما فهمته من الآية (31 من سورة النّور): ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

وقد جرى تأويل هذه الآية تأويلات شتى، ومنها استنبط المشرعون السلفيون

---

(1) **الأعمال الكاملة**، (ج 5)، ص 173.

(2) **دوائر الخوف**، ص 231-232.

أن الآية تقضي بارتداء الحجاب والنقاب لتغطية «عورة» المرأة. لكنّ مفهوم «العورة» غير محدد في التصور الفقهي العام.

ويأتي الحديث عن «العورة» في سياق تحديد زينة المرأة، وهي زينة تتصل بجسدها وتنقسم إلى قسمين، كما يقول شحرور، الأول، قسم ظاهر بالخَلق، وهذا يعني أن هناك بالضرورة زينة مخفية في جسد المرأة، فالزينة الظاهرة هي ما ظهر من جسد المرأة بالخَلق، أي ما أظهره الله في خَلقها كالرأس والبطن والظهر والرجلين. والثاني قسم غير ظاهر بالخلق، أي أخفاه الله في بنية المرأة، وهذا القسم هو الجيوب، والجيب هو فتحة لها طبقتان لا طبقة واحدة. فالجيوب عند المرأة لها طبقتان أو طبقتان مع خَرْق، وهي ما بين الثديين، وتحت الثديين، وتحت الإبطين، والفرج، والإليتين، فهذه مما يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها بالخمار، أي الغطاء[1].

بيْد أن ثمة تحديداً آخر للباس المرأة أوردته (الآية 59 من سورة الأحزاب): ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَـٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾، لكنّ هذه الآية هي آية تعليم وليست آية تشريع، وهي تتحدث عن اللباس الخارجي للمرأة وهو الجلباب، ويعني أي لباس خارجي سواء كان «بنطالاً وقميصاً أو تايوراً أو روباً أو مانطو»، فكل هذه الملابس تدخل تحت بند الجلابيب[2].

ويكون هذا هو الحد الأدنى للباس المرأة المؤمنة، وفق التأويل الفقهي واللغوي للآيتين السابقتين. أما الحد الأعلى للباس المرأة، فحدده النبي «كل المرأة عورة ما عدا وجهها وكفيها»، لكنه لم يسمح لها «بأي حال من الأحوال بأن تغطي وجهها وكفيها، إذ إن وجه الإنسان هو هويته، وإذا خرجت المرأة دون أن يظهر منها شيء حتى وجهها وكفيها فقد خرجت عن حدود رسول الله ، وطاعة الله ورسوله في الحدود واجبة»[3].

(1) **الكتاب والقرآن**، ص 607.
(2) المرجع نفسه، ص 614.
(3) المرجع نفسه، ص 615.

ويقصد شحرور بظهور المرأة وقد حجبت وجهها وكفيها، أن تكون مرتدية ما يعرف بالنقاب أو البرقع، وهما في رأي محمد عبده «ليسا من المشروعات الإسلامية لا للتعبد ولا للأدب، بل هما من العادات السابقة على الإسلام والباقية بعده (. . .) وأما خوف الفتنة الذي نراه يطوف في كل سطر مما يكتب في هذه المسألة تقريباً، فهو أمر يتعلق بقلوب الخائفين من الرجال، وليس على النساء تقدير، ولا هنّ مطالبات بمعرفته، وعلى من يخاف الفتنة من الرجال أن يغض بصره، كما أنه على من يخافها من النساء أن تغض بصرها، والأوامر الواردة في الآية الكريمة موجّهة إلى كل من الفريقين بغض البصر على السواء، وفي هذا دلالة واضحة على أن المرأة ليست بأوْلى من الرجل بتغطية وجهها»[1].

ثم يعود عبده، بعد ذلك، إلى تقرير الحدود الطبيعية التي فرضها الله ليتمتع الرجل والمرأة بها، حيث لم يجعل الله «جانباً من الأرض للنساء يتمتعن بالمنافع فيه وحدهن، وجانباً للرجال يعملون فيه في عزلة عن النساء، بل جعل متاع الحياة مشتركاً بين الصنفين، شائعاً تحت سلطة قواهما بلا تمييز. فكيف يمكن مع هذا لمرأة أن تتمتع بما شاء الله أن تتمتع به مما هيأها له، بالحياة ولواحقها من المشاعر والقوى، وما عرضه عليها لتعمل فيه من الكون المشترك بينهما وبين الرجل إذا حظر عليها أن تقع تحت أعين الرجال، إلا ما كان من محارمه؟ لا ريب أن هذا مما يسمح به الشرع، ولن يسمح به العقل»[2].

فهل يستعيد سؤال الإمام محمد عبده جدل المعتزلة الذين كانوا إذا تعارض الشرع مع العقل غلبوا العقل، لكي يتم التوصل إلى تأويلات معاصرة تلتزم شروط الحرية والعدالة وتحترم العقل، ولا تتصادم مع نواميسه؟. إن معيار تطبيق هذه الشروط هو المحافظة على إنسانية البشر وعدم إهدارها بذرائع أيديولوجية، كما في حال التشريعات المتصلة بالمرأة، وهي تشريعات، بعيداً عن أصولها الفقهية المستمدة من النص، تضمر في تطبيقاتها بعداً ذكورياً يطمح إلى السيطرة على المرأة، وتحويلها إلى مصدر للمتعة والإنجاب ولجم إرادتها وسجنها بقوة النصوص

---

(1) **الأعمال الكاملة**، (ج 2)، ص 109-111.

(2) المرجع نفسه، ص 108.

التي يتعسف الفقهاء في تأويلها بما يخدم مصالحهم، ومصالح السلطات التي يعملون تحت رايتها، وهو ما يؤكده فهمي جدعان فيما يسميه «كلمة السر الكبرى» التي يتوافق عليها ممثلات وممثلو الاتجاهات النسوية الإسلامية المعاصرة، إذ «ليس الإسلام هو الذي يضطهد النساء، إنما القراءة الذكورية له هي التي تفعل ذلك»[1].

التأويل المضاد: المحنة والتكفير

تستبطن المحنةُ التي تعرض لها (أبو زيد) برفض جامعة القاهرة ترقيته إلى رتبة أستاذ، ثم، في ما بعد، مطالبة جماعات إسلامية سلفية تفريقه عن زوجته بدعوى الردة، المأزقَ الذي يتربص بحرية التفكير وإرادة المعرفة في العالم العربي والإسلامي. كما أن المأزق يزداد التباساً وتعقيداً عندما تكون الجامعة طرفاً في تأزيم علاقة المفكرين العقلانيين بالمجتمع في قضية مضمارُها العلم والمعرفة، وتتصل باجتهادات باحث نظر، بأدوات نقدية إلى النص الديني، لا من أجل نسفه، بل بهدف إزالة التوترات المفهومية العالقة به، عبر تأويله بشكل علمي وعصري، وبآليات منهجية حديثة.

وقد يصح القول إن محنة (أبو زيد) تمثل وجهاً من وجوه التأويل المضاد للخطاب الديني، وهو تأويل عمد إلى آليات الحجب والإقصاء، كما هو حال كل تأويل أيديولوجي ضيّق، من أجل إثبات الحجة على «الخصم» كمقدمة لإقصائه والقضاء عليه، وهنا تتزيا عبارة «القضاء عليه» بمعنييها المفترضيْن، أي المعنى الرمزي الذي يحرم الباحث من حقه بالترقية لقاءَ جهوده وبحوثه والأكاديمية، والمعنى الآخر ينطوي على تحريض بالقضاء عليه فيزيائياً، أي قتله بذريعة أنه «مرتد» وخارج عن ملة الإسلام، وحظيرة المؤمنين.

إذاً، أضحى (أبو زيد)، ومن يسميهم عبد الصبور شاهين «أفراد التنظيم الماركسي في جامعة القاهرة» خاسرين لكل الجولات التي خاضوها، «فالمجتمع في

---

(1) جدعان، فهمي، (2010)، **خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص 39.

الجامعة يرفضهم، والمجتمع خارج الجامعة يرفضهم»[1]، مختزلاً قضية ترقية (أبو زيد) والتي كانت لجنتها برئاسة شوقي ضيف، وكان شاهين أحد أعضائها، بأنها «معركة حقيقية بين (الإسلام الصحوة)، و(الماركسية المحتضرة) في بلادنا»[2].

وكان (أبو زيد) تقدم للترقية، من خلال كتابيه **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية** و**نقد الخطاب الديني**، بالإضافة إلى ثلاثة عشر بحثاً ودراسة - أحدها بالإنجليزية - منشورة في مجلات واسعة الانتشار مثل «القاهرة»، و«أدب ونقد»، و«الهلال» و«إبداع»، فضلاً عن مجلات محكّمة مثل «ألف للبلاغة المقارنة» التي تصدرها الجامعة الأميركية في القاهرة، وكذلك مجلة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبية باليابان.

وكان رأي شاهين، بهذه الأعمال، في خلاصة تقريره الذي تبنته اللجنة، أن (أبو زيد) يدور في فلك مفهومين لا ثالث لهما، هما التراث والتأويل، وأن طابع الإنتاج في أعماله قريب من علم الكلام والعقيدة، مع «تحكيم النظرة المادية المنكِرة لحقائقهما، الجاحدة لمعطياتهما (. . .). ولما كان مذهب الباحث مرفوضاً على مستوى القراء، أو على مستوى المتخصصين في الثقافة الإسلامية، فإنه لم ينشر أعماله إلا في مجلات محدودة الانتشار، وغير محكّمة أحياناً، مخافة رد الفعل الذي يتوقعه قطعاً، (فضلاً عن أن) كتابه عن الإمام الشافعي خفيف الوزن علمياً، لا يقوَّم به الباحث (لأنه يتضمن) آراء منحرفة لا تليق أن تُنشر عن الإمام العظيم»[3].

أما عميد كلية العلوم وأستاذ الفقه وأصوله في جامعة القاهرة، محمد بلتاجي حسن، وهو عضو في اللجنة العلمية التي تنظر في أمر الترقيات في جامعة القاهرة، فقد أعد، بدوره، تقريراً حول كتاب (أبو زيد) عن الشافعي تساءل فيه «هل يكون رفض نصر أبو زيد للقرآن والسنة حرية فكرية (. . .) وهل يُعقل أن يُسمح لنصر أبو

---

(1) شاهين، عبد الصبور، (ب.ت)، **قصة «أبو زيد» وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة**، الرياض: الناشرون العرب، ص 6-7.
(2) المرجع نفسه، ص 8.
(3) المرجع نفسه، ص 32.

زيد أن يُجري هذه الأحكام على الإمام الشافعي، وهو ليس إماماً عادياً، فهو منشئ علم أصول الفقه؟!»[1].

وفضلاً عن هذه الآراء، فقد انطوى التقرير التفصيلي لعبد الصبور عن الإنتاج العلمي لـ (أبو زيد) على استهجان من تصدي الفصل الأول من كتاب **نقد الخطاب الديني** بالنقد لقضية النص، وقضية الحاكمية، وكذلك النقد الشديد «للأزهر وللدولة في مواجهة التطرف، وهو ينتصر بحماس شديد لرواية سلمان رشدي (آيات شيطانية) مع ما اشتهر به من فساد وهلوسة، وهو غالباً لم يقرأها، ولم يعرف ما حفلت به من نتن لا أدبي، وعفونة صادرة من أحشاء كافر مرتد»[2].

وأثارت اللغة المستخدمة في تقرير عبد الصبور استياء مثقفين وأكاديميين من بينهم جابر عصفور الذي وصف التقرير بأنه «لا علاقة له بالعلم الرصين، وإنما هو تقرير انفعالي خطابي تكفيري، يستخدم عبارات لا يليق استخدامها في مجال العلم والخطاب الجامعي بوجه عام. ومن ذلك إشارة التقرير إلى أن نصر وضع نفسه مرصاداً لكل مقولات الخطاب الديني، حتى لو كلفه ذلك إنكار البديهيات، أو إنكار ما عُلِم من الدين بالضرورة. وأضيف إلى ذلك صفات مثل كلام أشبه بالإلحاد، وقسْ على ذلك من الكلام الذي يعفُّ قلمي عن ذكره. فالأهم هو أن لغة التكفير المستخدمة، في هذا التقرير، سرعان ما شاعت على الألسنة المعادية للدولة المدنية، وظلت ملازمة لخطاب التكفير الذي كان يرتفع صوته، في موازاة ارتفاع حدة خطاب التأسلم السياسي الذي كان يشيع خارج الجامعة»[3].

لقد جرى الربط بين رفض ترقية (أبو زيد)، للأسباب التي ذكرها شاهين وبلتاجي في تقريرهما، وبين دعوى الردة التي قضت بتفريق (أبو زيد) عن زوجته، بعد أن «قام بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت، طبقاً لما رآه علماءُ عُدول،

---

(1) المرجع نفسه، ص 38.

(2) المرجع نفسه، ص 22.

(3) جابر عصفور، «دلالات محنة نصر أبو زيد»، (ج 2)، **الحياة**، لندن، عدد 17264، 21 تموز، 2010.

كفراً يُخرجه عن الإسلام، الأمر الذي يعتبر معه مرتداً، ويحتّم أن تطبق في شأنه أحكام الردة، حسبما استقر عليه القضاء»[1].

واعتمدت العريضة، في دعوى الردة، على ما انتهى إليه تقرير بلتاجي حول كتاب الشافعي، بأنه ينطوي على «العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به، (فضلاً عن أنه) لا معنى للتحرر من سلطة نصوص القرآن والسنة إلا الكفرُ بما فيهما من أحكام وتكليفات (. . .) كما أقام المؤلف نفسَه عدواً للشافعي (. . .) كذلك لم يترك مناسبة في كتابه الصغير [الشافعي] للغض من النصوص وتحقيرها، وتجاهل ما أتت به إلا انتهزها»[2].

كما اشتملت الدعوى على تقارير أعدها أساتذه وأكاديميون في كلية العلوم بجامعة القاهرة، قرأتْ في ما كتبه (أبو زيد) ما جعلها تتوصل إلى استنتاج يقضي، وفق ما خلصت إليه الدعوى، بأن زواج «المعلَن إليه الأول (أبو زيد) من المعلَن إليه الثاني (زوجته) يكون قد انفسخ بمجرد هذه الردة، ويتعين لذلك التفرقة بينهما بأسرع وقت، منعاً لمنكرٍ واقع ومشهود»[3].

وانبرى لنقض دعوى الردة مثقفون وأكاديميون ورجال قانون، استعانوا، كما فعل خصومهم، بالنصوص الدينية والفقهية من أجل إبطال «المزاعم» التي اعتمدت عليها «محكمة الجيزة الابتدائية» في دعوى الحسبة.

لقد كان أثر هذه الأحداث على (أبو زيد)/ الإنسان، عميقاً، فامرأته الأستاذة الجامعية ابتهال يونس هي «المرأة الوحيدة في عالمنا الإسلامي التي طُلّقت من دون أن تطلب الطلاق، في حين هناك مئات وربما ألوف النساء، ولعشرات السنين يطلبن الطلاق في المحاكم، ولم يظفرن به! وهذه مفارقة» كما يروي (أبو زيد) في حوار صحافي. ثم يضيف «كان لابتهال موقف شجاع. قالت: أنا جزء من سيرة هذا الرجل، وأنا التي اخترته، وليس من حق أحد في الدنيا، قاضياً كان أم غير قاض،

---

(1) **مجلة القاهرة**، عريضة دعوى التفريق بين «أبو زيد» وزوجته، القاهرة، عدد 159، شباط، 1996.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه.

أن يتدخل باسمي من أجل حمايتي. والذي حصل، بعد ذلك، أنهم وصموها بالزنى، وأنها تعيش الخطيئة. هنا اجتاحني الألم على ثلاثة مستويات: المستوى الأول، أنهم يقولون عن ابتهال يونس زانية في مجتمع مسلم، وأنا مسلم، وبالتالي أعرف ماذا يعني هذا. أنا لا أتكلم عن ابتهال يونس لأني أعلم كم هي قوية، ولكنّي أتحدث عن أم ابتهال يونس، عن إخوة ابتهال يونس، عن أسرتها. ماذا يعني أن يقال عن ابنتهم زانية؟!. والمستوى الثاني، عندما قامت جامعة القاهرة بانتزاع كتبي من المكتبة. والمفارقة أن كتابين من تلك الكتب كنتُ قد ظفرت بإجازتي الأكاديمية عبرهما (. . .). والمستوى الثالث، أو الجرح الثالث، فقد تجلى بتدمير تلك الحديقة الصغيرة التي بدأتُ زراعتها مع الطلاب الذين كانوا يعملون معي في الماجستير والدكتوراة في الموضوع نفسه. لقد تدمّرت تلك الحديقة الطلابية. بعض هؤلاء الطلبة ترك الجامعة، وبعضهم تعرّض للاضطهاد»[1].

وكانت هذه الدعوى، وقبلها رَفضُ الترقية، ميداناً لسجالات شغلت الأوساط الأكاديمية والثقافية في العالم واستمرت سنوات، وألّفت فيها كتب من كلا الطرفين اللذين جعلتهما هذه القضية ينقسمان إلى تيارين، الأول ينتسب أصحابه إلى التوجه العلماني الذي يؤمن بالعقلانية وقيم التنوير، وحرية التفكير وإرادة الاعتقاد، والثاني يمثله أنصار التفكير السلفي المتشدد الذين يحرصون على قداسة النصوص، ويرفضون تأويلها وفق مناهج الفهم الحديثة، وهذا التيار يتبنى، كما يقول أركون، «الخطاب الأصولوي (الذي) ينكر وجود أية مسافة فكرية بين ما أصّله الشافعي وأوصى به ابن تيمية، وأفتى به الغزالي، وأجمع عليه مراجع التقليد، وبين المعتقد الديني كما هو سائد في المجتمعات المعاصرة، وبخاصة في هذه المرحلة الخاضعة لعوامل العولمة»[2].

فالتأويل، الذي حلل بمنهجه (أبو زيد) الآليات التي ضيّق بها العقل الفقهي

---

(1) سعيد البرغوثي، «المكان هو المنفى أم الزمان»، **الكرمل**، رام الله، عدد 74-75، شتاء وربيع 2003م.

(2) أركون، محمد، (2007)، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، (ط 3)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ص 12.

التقليدي مساحة التفكير وإعمال العقل منذ عصر المعتزلة حتى الآن، هو نفسه التأويل الذي استعان بطاقة النص الاستدلالية ليصادر حق الباحث في الاختلاف المنهجي، وتبني رؤية مغايرة لوقائع التاريخ الإسلامي وأحداثياته وخطاباته.

لقد قدم (أبو زيد) نفسه، من خلال أعماله وكتاباته، بوصفه مثقفاً صاحب رسالة وقضية، وصاحب مشروع، بحسب تعبير علي حرب، الذي يرى أن مشروع (أبو زيد) مزدوج الهدف، «فهو يرمي أولاً إلى نقد التراث وتحليله، مع تركيز الاهتمام على النص القرآني بشكل خاص، بوصفه محور الثقافة الإسلامية. ويرمي ثانياً إلى تقديم (تأويل علمي) أو (فهم موضوعي) للإسلام على نحو مضاد للطريقة التي تفهمه بها أو تمارسه أو توظفه الجماعات الإسلامية. ولهذا فهو يحارب على مستويين: أولاً على مستوى الرمز، إذ هو بنقده للفكر الديني ولمفهوم الوحي، من مفهوم دهري، يعمل على تصديع البناء الرمزي الذي يتحصّن داخله خصومه من الإسلاميين، وهو يحاربهم على صعيد الواقع، إذ هو يحاول نزع المشروعية عن تحركاتهم ومشاريعهم، وذلك بتعريته لآليات الحجب والتضليل التي يمارسها أصحاب الخطاب الديني المعاصر باسم الدين وتحت راية المقدس. إذاً هو يعمل على هدم السقف الرمزي الذي يستظل به خصومه، وعلى زعزعة الأرض التي يقفون عليها. وهذا هو أصل النزاع وموضع الصدام بينه وبين خصومه من الأصوليين الإسلاميين»[1].

ورغم أن «حرب» ينكر أن تكون «المحنة» التي واجهها (أبو زيد) ذات صلة بالنزاع على التأويل بين الباحثين المسلمين، بل هي «تتعلق أساساً بحرية البحث والتفكير»، إلا أن في ذلك إقراراً ضمنياً بأن النزاع هو، في صميميته، نزاع على التأويل وفي التأويل، وهو نزاع طبع، وما برح، حقبة طويلة من التاريخ الإسلامي، وهو أمر يعود حرب للإقرار به حين يؤكد في الفقرة ذاتها أن المعنى، الذي يتركز حوله النزاع، «يتسع في القرآن اتساعاً يجعل من هذا النص كوناً دلالياً وفضاءً تأويلياً. من هنا يتعذر القبض على حقيقة النص القرآني. إنه مجال لاختلاف التفاسير وتعارض

---

(1) حرب، علي، (1997)، **الاستلاب والارتداد: الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص 99.

الدلالات، بحيث يتسع للذين لا يقرّون به مصدراً للحقيقة أو سبيلاً للهداية، إذا شئنا استنطاق بعض آياته»[1].

لقد قام مشروع (أبو زيد) التأويلي على حرية التعامل مع الخطاب القرآني والكشف عما هو مستتر وصامت في بنيته اللغوية والدلالية والتشريعية. وبسبب ذلك، ربما، راح أركون يصف (أبو زيد) بأنه «أول باحث مسلم يكتب مباشرة بالعربية، ويدرّس في جامعة القاهرة، ويتجرأ على انتهاك المحرمات العديدة التي تمنع تطبيق مكتسبات الألسنيات الحديثة الأكثر إيجابية على القرآن»[2].

لكن مواجهة (أبو زيد) «المسكين»، كما ينعته أركون على سبيل التضامن مع قضيته، مع «المحرمات» جعلته يلاحَق «في محاكم القاهرة! وهذا لا يشجع إطلاقاً على الانخراط في هذه البحوث المرغوبة من قبل المفكرين الأحرار. وويل لأولئك المغامرين الذين يخاطرون بأنفسهم في هذه الأرضية المليئة بالألغام. فالسوداني محمود طه عُلّقت مشنقته لأنه حاول أن يستخلص بعض النتائج التفسيرية من ذلك التمييز التقليدي بين القرآن المكي/ والقرآن المدني (أو بين الآيات المكية/ والآيات المدنية). فتأمل! تأمل إلى أين وصلنا أو انتهينا»[3].

لقد كانت محنة «التأويل المضاد» التي وقع ضحيتها (أبو زيد) امتداداً لتيار يخفت صوته ويعلو وفقاً لإيقاع حركة المجتمع وقواه، تقدماً أو تراجعاً. بيْد أن (أبو زيد) الذي انخرط في ذلك السجال الصاخب، الذي تُهدر فيه على الأغلب، قيم المحاججة العقلانية النقدية، وتهيمن الاتهامات، ولغة الاقتتال اللفظي، ظل (أي أبو زيد) مستمسكاً بأطروحاته الأساسية التي قدمها من خلال النظر التأويلي في التراث العربي الإسلامي بدءاً من الخطابات الدينية ونصوص المعتزلة والمتصوفة والفلاسفة المسلمين، مروراً بالخطاب الفقهي الذي أصّله الشافعي، وصولاً إلى خطاب الأنوار العقلاني في الفكر العربي الحديث، وخطاب الحركات الإسلامية المعاصرة.

(أبو زيد) رد على الذين اتهموه بالكفر والإلحاد والخروج من ملة المؤمنين،

---

(1) المرجع نفسه، ص 112.

(2) **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص 63.

(3) **قضايا في نقد العقل الإسلامي**، ص 58-59.

بتأكيد أنه انطلق في منهجه التأويلي من إيمانه العميق بالإسلام الذي تأسس على العقل كسبيل وحيد إلى العلم الذي يقود إلى الهداية. ثم راح يعلن، «أنا أفكر فأنا مسلم»[1]، محاكياً الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر، إذاً، أنا موجود».

والعقل يحفز على الاجتهاد من أجل توسيع مدارك الإيمان. والاجتهاد في نظر (أبو زيد) لا سقف يحده، ولا شروط تعوقه سوى (التمكّن) المعرفي، «أي تمام العلم بشروط وأدوات (المعرفة) والتمرس بأدوات البحث ومناهجه حسب المواصفات التي وصل إليها التقدم المعرفي في عصر الباحث. وليس معقولاً، (. . .) أن نتمسك بشروط وقواعد (الاجتهاد) التي وضعها أسلافنا تمسكاً حرفياً، وهي في مجملها شروط وقواعد (بائسة) بمقياس تطور أدوات المعرفة في عصرنا هذا»[2].

وإذ يؤكد أن التفكير ليس جريمة، لأنه ثمرة الاجتهاد، فإن (أبو زيد) يدعو إلى التخلي عما سمّاه «استراتيجية البحث عن العفريت» وهي «الاستراتيجية التي لاحظتُ أنها بدأت تسيطر على بعض القرّاء بتأثير الحكم القضائي الذي صدر في مصر ضد كتاباتي»[3].

ولأن الأفكار لا تموت، كما يشدد (أبو زيد) «وإن طالت يد الغدر حياة أصحابها وسمعتهم، وحاولت مسّ كرامتهم، فإن (الفكر)، أعظم ما كرّم الله به الإنسان على مخلوقاته كافة، يواصل رحلته، متصدياً للتكفير، كاشفاً القناع عن وجهه القبيح؛ الجهل والخرافة والتزييف. إنه التفكير في زمن التكفير، عصا موسى التي تلقف ما خيّل السَّحَرَة للناس من سحرهم وإفكهم، ولا يفلح الساحر حيث أتى، والله غالب على أمره، ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون»[4].

وبعد أن أرهقته جملة هذه الظروف المشحونة وبالتوتر والقلق والتهديدات بالقتل، وبعد أن أمضى فترة تحت حراسة الشرطة لمنزله وتحركاته، خشية تعرضه

---

(1) **دوائر الخوف**، ص 6.
(2) المرجع نفسه، ص 8.
(3) المرجع نفسه، ص 8.
(4) **التفكير في زمن التكفير**، ص 14.

للإيذاء، كما جرى مع نجيب محفوظ وفرج فودة، وسواهما، فقد اختار (أبو زيد) أن يرحل عن بلاده، متوجهاً للعمل، أستاذاً زائراً، في جامعة ليدن بهولندا.

وفي السياق الهولندي، تشكل عند (أبو زيد) خوف شديد من نوع آخر، وهو «أن يحتفي بي الغرب باعتباري ناقداً للإسلام كدين. هناك إغراء حقيقي بالنسبة إلى أي إنسان مضطهد ومظلوم تحت خيمة الحماية، أن يستطيب حكاية الاضطهاد والظلم هذه، وأنا كنتُ واعياً وحذراً جداً حيال هذه النقطة إلى درجة أنني رحتُ أبدأ محاضراتي هناك وأنهيها بطقوس الخطاب الإسلامي، الأمر الذي لم أكن أفعله في العالم الاسلامي. وهذا ليس تظاهراً، بل عائد إلى أنني كنتُ متخوفاً، حقيقة في البداية، أن يحتفي بي الناس ويقدّرونني، لأنهم يرون أنّي أنقض الإسلام من خارجه، في حين كنتُ حريصاً أن أؤكد لهم أنّي ناقد للفكر الإسلامي من داخل الإسلام، وأني مسلم، وأن القضية ليست قضية دينية ولكنها قضية سياسية في الجوهر»[1].

يوتوبيا التأويل الموضوعي

منذ كتابه الأول **الاتجاه العقلي في التفسير** حتى آخر كتاب أصدره قبل وفاته بثلاثة أعوام **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، تمكّن (أبو زيد) من تشييد معمار فكري شديد التعقيد قوامه خمسة عشر كتاباً، عشرة منها على الأقل، تمثل إضافة حقيقية وجديدة في حقل الدراسات الإسلامية المعاصرة.

ولو قيّض لـ (أبو زيد) أن يمتد به العمر (رحل فجأة في العام 2010 عن 67 عاماً) ، ولو أنه لم ينشغل بمعارك سجالية شتت، أحياناً، جهوده العلمية، لكان استطاع أن يفي بمشاريعه(*) التي كان يحلم بها والمتمثلة في ترجمة الموسوعة القرآنية، وإعادة تفسير القرآن، وفقاً لترتيب النزول، وتأسيس المعهد الدولي

(1) صحيفة **النهار**.

(*) زوجة الراحل نصر حامد أبو زيد، الدكتورة ابتهال يونس أبلغت المؤلف الذي التقاها في القاهرة في 5 كانون الثاني (يناير) 2013 أن «مؤسسة نصر حامد أبو زيد للدراسات الإسلامية» ستتولى متابعة هذه المشاريع.

للدراسات القرآنية، ومقره إندونيسيا، وكذلك إنجاز كتاب عن **السنّة: النص الشارح**، ليكون بمثابة الجزء الثاني من **مفهوم النص**، وهي الدراسة التي يعتبر كتاب **الشافعي** تمهيداً استكشافياً لها، وتتعلق بدراسة المرويّات عن النبي من وجهة نظر نقدية تاريخية، ومن جانبيْ المتن والسند، عن طريق «تحديد شخصية (الراوي) الذي يمثل نقطة التقاء مشتركة في كل الأسانيد الخاصة برواية حدث بعينه أو واقعة بذاتها، أو قول مُسند إلى النبي عليه السلام»[1].

لكنّ أولويات (أبو زيد) تغيّرت، بسبب ما جرى معه في الجامعة الذي انتقلت أصداؤه إلى المجتمع، مما اضطره إلى اختيار هولندا منفى أمضى فيه أربعة عشر عاماً. لكنّ الأهم الذي تغيّر وسط هذه التحولات الدراماتيكية أن خطاب النقد عند (أبو زيد) ازداد حدة وتطرفاً، وبدا أحياناً خطاباً جذرياً يروم انقلاباً سريعاً، ونتائج فورية تتبدل، في غضونها، الموازين والأحوال والعقليات والمفاهيم.

وربما كان مقصد (أبو زيد) من تلك الحدة أنه يفضّل، كما جرت الإشارة سابقاً، أن يمارس اجتهاداته بحرية مطلقة، ومن دون لف أو دوران. لكنّ ذلك أورثه، وفق ما يعترف، عداوة الجميع، وبخاصة عندما أصدر كتابه **نقد الفكر الديني** الذي «لم يُبقِ لي صديقاً»، حسبما أبلغه أحد أصدقائه عندما قال له «أنت تنتقد السلطة السياسية، وتقول: إن خطابها خطاب ديني، وتنتقد الأزهر، وتقول: خطاب ديني، وتساوي بين كل هؤلاء وبين الخطاب الإرهابي. إذن من الذي سيدافع عنك؟ أنت دخلت في دائرة العداء للجميع»[2].

ولعل التطرف الذي يَسِمُ جهود (أبو زيد) الفكرية منشؤه حماسته لمشروعه التأويلي، لكنّ ذلك لا يُخفي، كما يردد دائماً أن النقد هو سلاحه الأمضى في مواجهة العسف والتخلف وتغييب العقل وإضفاء القداسة على الماضي، من دون مساءلته وتفكيك خطابه وبيان ما يعتريه من تهافت.

إن (أبو زيد) لا يكتفي بـ«إعادة الطلاء»، وإنما يسعى إلى «إعادة البناء»، وفق

---

(1) **الخطاب والتأويل**، ص 265.

(2) مجلة **الكرمل**.

حسن حنفي الذي يسجل «مآخذ» كثيرة على منهجية (أبو زيد) التي يصفها، أحياناً، بـ«الطوباوية» والغرق في التمنيات، إذ «يسهل الاتفاق مع الباحث في النتائج (تحرير العقل من سلطة النصوص الدينية وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني بدلاً من الدوران في سلك السلطتين الدينية والسياسية). ولكن الخلاف حول الوسائل: إدانة كل شيء مناطحةً، مما قد يؤدي إلى سيل دماء الناطح إذا كان المنطوح حائطاً، أم خلخلة الحائط، مرة إلى الوراء، ومرة إلى الأمام، حتى يقع أمام أول هبّة ريح؟»[1].

ويكاد هذا المأخذ على تطرف (أبو زيد) ونشدانه الحلول القصوى، يتكرر في ملاحظات حنفي الذي يبدو ناصحاً، حتى لا يُقال واعظاً، حينما يتحدث عن البصيرة والحنكة والفطانة التي يراها «واجبة»، فيما يستتر وراء كلام حنفي أن (أبو زيد) فاقد لتلك المهارات، بدليل أن «العداء للخطاب الإسلامي المعاصر ولظاهرة الصحوة الإسلامية والوقوف لها بالمرصاد أمر تتباغض به النفوس. (. . .) وهناك أيضاً نوع من المغالاة في النقد لدرجة (Cynicism) [أي الكلبيّة!]. لا يوجد شيء إيجابي. الكل معاب وناقص. كل خطاب يهدف إلى غير ما يقصد إليه، له ظهر وبطن، يكشف عن سوء نية مبيّتة وأهداف غير معلنة. وهذا صحيح في مجتمع يغيب فيه النقد ويكثر فيه النفاق، ويعمّ فيه الخطاب المزدوج، ولكن على الأغلب، وليس على الإطلاق»[2].

ويواصل حنفي نقده، المشفوع بالنصائح والتحلي بالرشد وبعض الدهاء في التعامل مع الخصوم، إذ يرى أن وضع الخطاب المتطرف والخطاب المعتدل في سلة واحدة، هو حكم قاس من جهة، كما أنه يفتقر إلى «الحنكة الفكرية» التي تقوم على «توسيع رقعة الخطاب المعتدل، وتضييق مساحة الخطاب المتطرف حتى يمكن توسيع قاعدة الحوار والتفاهم بين كل أنواع الخطاب الديني والسياسي، فينشأ القلب وثقله بين الأطراف وهامشيتها. هناك تيارات عديدة داخل الفكر الإسلامي، يمين ويسار ووسط، والخلاف بينهما أشد من الخلاف بين السلفية والعلمانية (. . .)

---

(1) **حوار الأجيال**، ص 499.

(2) المرجع نفسه، ص 493.

لذلك يقابل المؤلف (يقصد أبو زيد) الخطاب المتطرف بخطاب متطرف مضاد، فلا يفلّ الحديدَ إلا الحديد»[1].

ويلاحظ حنفي، غياب «الحنكة الفكرية» عند (أبو زيد) وأن مشروعه التأويلي مثقل بالثنائيات المتقابلة التي تشكل، كما يقول، «مفاتيح» تكشف وجوه الحق في مواجهة وجوه الباطل، «مثل: التأويل والتلوين، الإلهي والبشري، التاريخي واللاتاريخي، العلم والمنفعة، الدلالة والمغزى، اليمين واليسار، الذاتي والموضوعي، المغرض والمنتج، المعرفي والأيديولجي. كما يُكثر من استعمال لفظ الدلالة والتحول الدلالي تحت تأثير علم الدلالة، هذا العلم السحري الذي يفتح مغاليق كل شيء»[2].

وقد بدا نقد حنفي لمشروع (أبو زيد) محمولاً على رغبة في النقد الذي يصل أحياناً درجة «النقض» لخطاب (أبو زيد) الذي كان قد وصف جهود حسن حنفي بأنها تعمل على إهدار الحاضر بسجنه في أسر الماضي. كما أن في بنية خطاب كتابه **التراث والتجديد** «ما يميل به إلى السلفية اليمينية المتزمتة، (بالتالي) فإن مهمة القراءة التأويلية المنتجة أن تجذبه إلى آفاق إنتاج وعي علمي بالواقع وبالتراث في الوقت نفسه. وبعبارة أخرى، على القراءة التأويلية المنتجة أن تنقل الخطاب اليساري من وهدة (التلوين) إلى أفق (التأويل) في إدراك الواقع والتراث معاً»[3].

لقد رد حنفي على نقد (أبو زيد) باتهامه بـ «القراءة المتسرعة والتي تحكم على عناوين المجلدات والأبواب والفصول وعدم الذهاب إلى ما وراء ما وراء المعلن عنه»[4]. بل إن «غضب» حنفي من نقد (أبو زيد) لمشروعه وصل حد القول بنزعة مشحونة بنبرة «أستذة» فوقية: «خرج مشروع الصديق **نقد الخطاب الديني** من بطن **التراث والتجديد**، في عصر مختلف من الستينيات إلى الثمانينيات، وبمزاج مختلف، من الهدوء إلى الغضب. **التراث والتجديد** ونقد **الخطاب الديني** تأويل

---

(1) المرجع نفسه، ص 475.
(2) المرجع نفسه، ص 491.
(3) **نقد الخطاب الديني**، ص 194.
(4) **حوار الأجيال**، ص 489.

للتأويل. وهذه الدراسة (تأويلُ تأويلٍ للتأويل)، قراءة على قراءة، لعودة المملوك الشارد. قراءة **نقد الخطاب الديني** لمشروع **التراث والتجديد** مثل قراءة أرسطو لأفلاطون، وماركس لهيجل، وهيدجر لهوسرل. توقف هوسرل عن إصدار الحكم على الوقائع، واكتفى بوصف الماهيات. وأصدر هيدجر الأحكام، فخرج من الظاهريات إلى الأنطولوجيا. إن البحث العلمي أشبه بالسير على حقول الألغام. المهم الوصول إلى الهدف من دون أن ينفجر أحدها، فيقضي على الباحث ولا يحقق الهدف. لقد وضع ديكارت قنبلة موقوتة فانفجرت في اسبينوزا. كما وضع **التراث والتجديد** حقول ألغام، فداسَ **نقد الخطاب الديني** على أحدها»[1].

وكان محمود أمين العالِم قد أشار إلى الجذور المشتركة لقراءة التراث الديني والفكر العربي المعاصر عند كل من حنفي و(أبو زيد)، فكلا المشروعين امتداد للرؤية الاعتزالية القديمة بأدوات منهجية جديدة. ويعتبر العالِم أن قراءة (أبو زيد) للتراث «تكاد تكون امتداداً، في بعض عناصرها وتوجهاتها، لمشروع الدكتور حنفي، وإن اختلفت معه اختلافاً جذرياً من حيث المنهج أساساً (. . .) فإذا كان التراث عند الدكتور حنفي بناءً شعورياً ذا طبيعة ماهوية، فإننا نجده عند الدكتور أبو زيد بناءً تاريخياً متغيراً متجدداً رغم بعض ثوابته. وفضلاً عن هذا، فإن رؤية الدكتور حنفي تكاد تفتقد تماماً السياق الاجتماعي التاريخي للتراث، على حين أن الدكتور أبو زيد، رغم تركيزه على التحليل الداخلي للنصوص التراثية، كشفاً لدلالتها المحايثة، فإنه يشير دائماً إلى أثر العوامل الموضوعية والتاريخية والاجتماعية في تشكيل التراث، وإن لم يقف عند ذلك طويلاً، لطبيعة دراسته التي يكرسها لدراسة البنية الداخلية للنصوص، وآليات إنتاج دلالتها»[2].

وإن كان كتاب **نقد الخطاب الديني**، الذي تحدث عنه العالِم، قد أثار جلبة وضجيجاً، وهوجم بسببه (أبو زيد) خطاباً وشخصاً، إلا أن ما أثاره كتاب **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية** قد أثار جدلاً وغضباً ظن معه (أبو زيد) أن

---

(1) المرجع نفسه، ص 491-49؟

(2) العالِم، محمود أمين، (ب.ت)، **مواقف نقدية من التراث**، القاهرة: دار قضايا فكرية، ص 65.

الشافعي، الذي أسبغ القداسة على ما هو نسبي ومتحرك، أضحى رمزاً مقدساً يؤثم من ينتقده، أو يحاول تفكيك خطابه.

وتبرز محاولتان لافتتان في نقد تأويل (أبو زيد) لخطاب الشافعي، الأولى باشرها حنفي، والثانية جاءت بقلم محمد عمارة. ورغم التنافر الفكري بين حنفي وعمارة، إلا أنهما يلتقيان في مسائل عديدة، ويتشابهان في إسدائهما النصح لـ (أبو زيد) المتهوّر حيناً، والضالّ حيناً آخر.

بعد أن يثني حنفي على جهود (أبو زيد) في تأويل الأصول النظرية التي أقام عليها الشافعي وسائله الاستدلالية وإجراءاته المنهجية، يصف العمل بأنه يتضمن فضائل «الابتكار والجدية والمنهجية والقدرة على صياغة العبارة العلمية»، فضلاً عن أن (أبو زيد) في استخدامه منهج تحليل الخطاب ولغة الخطاب في دراسة الشافعي كان «أشبه بمبضع جراح قدير يقوم بعملياته الجراحية لاستئصال الأورام في جسد الثقافة والمجتمع». كما أن نماذجه تدل على التزامه الاجتماعي بقضايا الحرية والعدالة الاجتماعية. وكل هذه «الفضائل» جاءت في إهاب يعمل على «إثارة الذهن ودفعه إلى التفكير، بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع المنهج والنتائج»[1].

أما «نقائص» كتاب (أبو زيد) حول الشافعي، فتتمثل، وفق حنفي، في «الإيغال في المواقف الأيديولوجية حتى إنها طغت على الأحكام العلمية. والحقيقة هناك فرق بين الأحكام المسبقة والاختيارات الأيديولوجية والمواقف السياسية من ناحية، والافتراض العلمي الموجه للبحث من ناحية أخرى (. . .) والعجيب اتهام الشافعي في كل فكرة بأنه صاحب موقف أيديولوجي وسطي، وأنه تخلى عن العلم والعقلانية والتحليل لصالح المواقف الأيديولوجية المسبقة، أي الاختيارات السياسية، وإيثار الولاء السياسي على الأمانة العلمية. ويكثر من استعمال لفظ الأيديولوجي عشرات المرات، كما يكشف عن ذلك تحليل المضمون، مما يدل على أن اللفظ هاجس رئيسي عند الباحث قد يكتشف به هاجساً مضمَراً مسكوتاً عنه عند الشافعي»[2].

كما يشير حنفي إلى استحالة التفرقة بين هموم العالِم وهموم المواطن، فإذا كان

---

(1) **حوار الأجيال**، ص 461-462.

(2) المرجع نفسه، ص 462.

الشافعي غلّب هموم المواطن على هموم العالِم في عصره، فإن (أبو زيد) فعل الأمر نفسه في عصره.

ولاحظ حنفي دخول ألفاظ حديثة في دراسة (أبو زيد) للشافعي «لا تتفق مع عبق الفقه القديم» مثل أيديولوجية، قمع، غموض، وضوح. كما أنه من جهة أخرى يستعمل لفظ «توفيقي» ويسخر منه حين يسميه «تلفيقي» وهو لفظ روّج له المستشرقون في بيان الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية، ويستعمله (أبو زيد) «في غير موضعه في علم أصول الفقه»[1].

ويلاحظ حنفي، أن (أبو زيد) يؤسس كتابه على مفهوم تقليدي للنص، وهو يعلم عدم سلامته، لكنه يتعامل معه حتى يسهل نقده. وما التعارض بين النص والواقع إلا «تعارض وهمي من أجل الجدال السياسي. النص واقع، والواقع نص»[2].

ومن نواقص كتاب (أبو زيد) كذلك، كما يقول حنفي، أنه يكثر من الاستطراد بالروايات «من أجل زيادة حدة الصورة السلبية للشافعي، وهي صحيحة بالنسبة إلى أصحاب الحديث، وكذلك الاستطرادات في الروايات التي تعطي صورة إيجابية لأهل الرأي في مقدمتهم أبو حنيفة. ويتكرر الحدس الرئيسي في كل الكتاب: توسيع نطاق السنّة، جعلها مصدراً مستقلاً، الهاجس الأيديولوجي عند الشافعي، الوسطية، تضييق نطاق الاجتهاد.. إلخ، مما يدل على أنها مواقف مسبقة، و(لازمات) ليس فقط في هذا الكتاب، بل في كل المؤلفات. فالباحث يكرر نفسه، ويعبّر عن معتقداته بمناسبة البحث، المؤلف هو الكاسب، وموضوعه هو الضحية»[3].

ولا يتوقف حنفي عند هذا الحد في الدفاع عن الشافعي، وكشف النواقص المناوئة له في خطاب (أبو زيد)، فـ«الشافعي باستمرار مجرّح ومخوَّن، يفتش المؤلف في ضميره. وهو ما يعاني منه عندما يفتش الآخرون في ضميره للكشف عن

---

(1) المرجع نفسه، ص 464-465.

(2) المرجع نفسه، ص 566.

(3) المرجع نفسه، ص 466.

نواياه غير المعلنة، مع افتراض سوء النية في كل ما يكتب، وكأنه يهدف إلى غير ما يعلن، وأن لكلامه ظهراً وبطناً. فهو أموي قُرَشي عروبي مناهض للعقل والاجتهاد، باحث عن عمل وربما مرتزق، يريد أن يقبض ثمن تأييده للأمويين. فلماذا توزيع الاتهامات عليه هنا وهنا (. . .) لِمَ افتراض التدليس والتمويه في العالِم؟ لِمَ افتراض التآمر من العالِم وفي التراث؟ التآمر في سقيفة بني ساعدة من أجل السلطة السياسية، والتآمر على القرآن بتثبيت النص، والتآمر على السنّة بالتدوين. إن الموقف من التراث القديم ليس اكتشاف التآمر فيه، بالرغم من أن التاريخ مسرح الأحداث. فليست وظيفة الباحث كوظيفة الشرطي أو موظف الأمن العام، أو رجل المخابرات»[1].

وبعد أن كان حنفي وصف كتاب (أبو زيد) بـ«الابتكار والجدية والمنهجية والقدرة على صياغة العبارة العلمية» صياغات جديدة ومبتكرة تحفز الذهن وتبعث على التخلص من الركود الذهني، كمقدمة للتفكير الذي هو أحد شروط النهضة، يخلص إلى أن كتاب **الشافعي** «أقل كتب المؤلف إحكاماً (. . .) فهو كتاب سريع، محمّل بالأحكام المسبقة، ينقصه الإحكام، كُتب للجمهور العريض، وليس للعلماء المتخصصين، يظهر فيه كثير من الخلط بين العلم والسياسة، بين التأصيل العلمي والبيان الصحفي (. . .) يخرج من (التراث والتجديد)، ويعتمد على بعض مقولاته»[2].

وإذا كان حنفي وصف (أبو زيد) بأنه يخوّن الشافعي ويجرّحه على الدوام، فإن محمد عمارة اعتبر أن «أحقاد» (أبو زيد) تصل - كراهةً في الوسطية الإسلامية- إلى الحد الذي أوقعته في أخطاء لا يقع فيها حتى عوام القراء![3].

ويقدم عمارة براهينه على الأخطاء العلمية التي وقع فيها (أبو زيد)، في ما خص الشافعي وعلاقته بالأمويين، مبيناً أن الشافعي ولد بعد سقوط الدولة الأموية بما يقرب عشرين عاماً، وبالتالي لا يتسق هذا الأمر مع ما يقوله (أبو زيد) من أن

---

(1) المرجع نفسه، ص 466-467.

(2) المرجع نفسه، 468.

(3) **التفسير الماركسي للإسلام**، ص 80.

الشافعي هو «الفقيه الوحيد الذي تعاون مع الأمويين مختاراً راضياً، خاصة بعد وفاة أستاذه الإمام مالك بن أنس(179هـ) الذي كان له مع الأمويين موقف مشهود بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه. وموقف الإمام أبي حنيفة (150هـ) الرافض لأدنى صور التعاون معهم - رغم سجنه وتعذيبه - يكشف إلى أي حد بلغ رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام لممارساته القمعية ضد جماهير المسلمين إلا أن يكونوا من مؤيديه وأنصاره بشكل مباشر»[1].

كما يكشف عمارة أخطاءً أخرى في النص السابق، فبعد أن بيّن أن الشافعي ولد في العصر العباسي، قال إن فتوى الإمام مالك، وكذلك اضطهاد أبي حنيفة وسجنه، كان في العصر العباسي أيضاً، «وتحديداً إبان ثورة النفس الزكية على المنصور (145هـ)». ومما يزيد الطين بلة، بحسب تعبير عمارة، أن (أبو زيد) حينما كشف له منتقدوه هذه الأخطاء، صرّح لهم بأنه كان يقصد «العلويين» وليس «الأمويين»، وأن الخطأ هو محض خطأ مطبعي جرى تصويبه في ثبت التصويبات آخر الكتاب. لكن هذا الخطأ «المطبعي» ليس صحيحاً حتى بعد تصويبه، كما يقول عمارة، إذ «لم تكن هناك دولة للعلويين سعى الشافعي للعمل لديها في ذلك التاريخ! ثم إن الكتاب ليس في آخره ثبت لتصويب الأخطاء!!»[2].

ويواصل عمارة كشف ما يصفها بـ«أخطاء تاريخية» يتهم (أبو زيد) بسببها بالخفة وعدم العلم، مؤكداً أنه ينطلق في تعامله مع الشافعي من «أحقاد» هي ذاتها التي دفعت (أبو زيد) إلى أن «يتخلى حتى عن (الجدل المادي الماركسي) الذي لا ينسب الظواهر الكبرى إلى عامل واحد دون سواه، فقادته الأحقاد إلى تحميل الغزالي كل كوارث التاريخ الإسلامي!!. ويتخلى الدكتور نصر عن (هجائه) للغزالي - عن الحد الأدنى من دقة الباحث في تحليل النصوص - رغم تيه الماركسيين به (كأحسن من يحلل النصوص [يقصد محمود أمين العالم])، فيسير مع الخطأ الشائع الذي زعم مروّجوه عداء أبي حامد للنسبية وارتباط الأسباب بالمسببات»[3].

---

(1) **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ص 96-97.

(2) **التفسير الماركسي للإسلام**، ص 82.

(3) المرجع نفسه، ص 98.

وبلغة وعظية نُصحية، يعرب عمارة عن أمله بأن يراجع (أبو زيد) أفكاره ويعيد النظر في كتاباته، «تحقيقاً لاتساق أفكارها مع إيمانه الإسلامي الذي أعلنه على الناس، (متسائلاً بعد ذلك:) فهل يعيد الدكتور نصر تأويله لمقدسات المسلمين وعقائد الإسلام، القرآن، والنبوة، والوحي، والعقيدة، والشريعة، كما أعاد النظر في أفكاره عن التأويل عند محيي الدين بن عربي؟!»[1].

بيْد أن عمارة الذي يرصد أخطاء (أبو زيد) وهفواته، يعلن بكل وضوح، كما في الفقرة السابقة أن (أبو زيد) أعلن إيمانه، أي إنه كان كافراً وآمن، وهو أمر مخالف للواقع، ومناقض لما اقتبسه عمارة نفسه في بداية كتابه من بيان (أبو زيد) الذي نشره في صحيفة **الأهرام**، وقال فيه «أنا مسلم، وفخور بأنني مسلم، أومن بالله سبحانه وتعالى، وبالرسول، عليه الصلاة والسلام، وباليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره. وفخور باجتهاداتي العلمية وأبحاثي. ولن أتنازل عن أي اجتهاد فيها، إلا إذا ثبت لي بالبرهان والحجة أنني مخطئ»[2].

لقد تركزت ملاحظات حنفي وعمارة على «أخطاء» تاريخية توثيقية حيناً، وأحياناً على ملاحظات ذات صلة جوهرية بالمنهج والتصورات وطرائق التأويل، والزاوية التي ينظر الباحث من خلالها للحدث أو الموضوع، وفق اجتهاداته التي لا تخفي موقف صاحبها الفكري وانتسابه إلى تيار اجتماعي وسياسي وأيديولوجي يعبر عنه وينتصر لمصالحه.

لقد أكد (أبو زيد) أن نُشدان «الموضوعية» في التأويل، إنما هو ضرب من «اليوتوبيا» على افتراض أن «كل خطاب يزعم امتلاكه للحقيقة هو خطاب مشبوه، وأن القراءة البريئة - والمعرفة المحايدة - لا وجود لها»[3]. وقد عدّ نقاد هذا التصريح بأنه يمثل «قمة العبثية»، بحسب تعبير عمارة، الذي جرت الإشارة إليه سابقاً.

لكنّ تركيز (أبو زيد) على استحالة القراءة البريئة هو تحقيق أمر يحكم سائر

---

(1) المرجع نفسه، ص 126.

(2) المرجع نفسه، ص 33.

(3) **الخطاب والتأويل**، ص 111.

أنماط الكتابة، لأن تخلّص الباحث من وهم النظرة الموضوعية تضع «أساساً موضوعياً لموقف الباحث من التراث؛ إنها تؤصّل اختياره بدلاً من أن تجعله في منطقة الأهواء والنوازع والأغراض الشخصية، وهي الاتهامات التي يوجهها، عادة، من يعتبرون أنفسهم سدنة التراث، وأصحاب الحق الوحيد في فهمه وتفسيره»[1].

وليس في مثل هذا التصور أي نوع من العبث الذي يتصوره عمارة الذي كان ماركسياً وألف كتباً تدافع عن تصوراته وتحشد لها المبررات والذرائع، ثم انتقل إلى التيار الإسلامي ففعل الأمر ذاته، وراح ينافح عما يتصوره الحقيقة والصواب، وهكذا فعل حسن حنفي في تحولاته من اليسار العلماني إلى اليسار الإسلامي، وكذا يفعل (أبو زيد) الذي تعبر كتاباته عن موقفه العلماني من التراث والتاريخ والتحديث وحركة المجتمع. وهو موقف ينطلق من قيم التنوير، وترنو إلى تحقيق الحرية والعدالة واحترام العقل، وهي مفاهيم يعتبرها غاية المقاصد الكلية للشريعة.

لكن الذي يميز باحثاً عن سواه هو مقدار امتلاكه القدرة المنهجية على توفير البراهين والقرائن المقنعة التي تعزز قراءته، وتجنبها عثرات التناقض المنطقي والعسر المعرفي، وتعمل على تفعيل آليات إزالة الحجب عما يستتر في تضاعيف النصوص والخطابات، إلى غير ذلك من الشروط والمواضعات التي أقرتها مناهج الفكر والنقد والتحليل.

فإذا كان (أبو زيد) يشكو من «التلفيقية» التي سيطرت على فكر الشافعي، وتهيمن على أنظمة التفكير عن التيارات الإسلامية والتيارات العلمانية على حد سواء، فإن علي حرب يعتبر أن قول (أبو زيد) بأن الوحي الإلهي لا يتعارض مع مقتضيات البحث المنهجي وإمكان الفهم العلمي، «إنما هو ضرب من التلفيق المنهجي (. . .) وذلك باستخدامه اللغة الماورائية الغيبية التي يدعو إلى التحرر من مصطلحاتها ومفرداتها»[2].

كما أن حرب يصف الأدوات المعرفية عند (أبو زيد) بـ«الرجعية»، ويعتبر، من

---

(1) **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص 228.

(2) حرب، علي، (2008)، **نقد النص**، (ط 5)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 210.

دون إيراد مبررات مقنعة، أن صاحبها «تقدمي علماني في ملفوظاته، ولكنه أصولي من حيث منطقه وبنية تفكيره»[1].

ورغم أن حرب يعدُّ ما حققه (أبو زيد) في كتابه **مفهوم النص** إنجازاً تجلى في «تحليله لآليات اشتغال النص، وفي بحثه عن شروط إمكان الوحي، وفي تعريته للأسس الأسطورية والجوانب القدسية التي ينهض عليها الخطاب الديني (. . .) وفي تفكيك بنية النص للكشف عن النسبي والبشري والدنيوي والتاريخي وراء المطلق والإلهي والديني والماورائي». . رغم ذلك كله، إلا أن حرب، الذي يعترف بأنه قسا في نقده على (أبو زيد)، يقرر أن كتاب «مفهوم النص» يمثل «نموذج الخطاب العربي التقدمي الذي فقد مصداقيته. إنه خطاب ينفي ما يتكلم عليه، أو بالأحرى يؤكد ما يعمل على نفيه، أعني أنه يناهض الأصولية، ولكنه يقف على أرضها»[2].

* * *

صفوة القول، إن مشروع (أبو زيد) التأويلي يحاول، في المآلات والنتائج أن يخلص إلى صيغة تصل التراث الديني، بكل عناصره ومستوياته، بلحظة العيش الراهنة الآن وكذلك وبالمستقبل، لأنه يعتقد أن الانقطاع عن الماضي يعادل الإقامة فيه، وبالتالي لا بد من البحث عن آلية تقرأ الماضي ما يجعله مستمراً في الحاضر، ودافعاً إلى الترقي، وحافزاً على الإصلاح والتمدن.

وكان التأويل، الذي أداته المجاز، وسيلة (أبو زيد) في تأويل نصوص المعتزلة الذين يصفهم بالنخبة الثقافية في إطار الفكر العربي الإسلامي القديم، ومضى بعد ذلك ينظر في الميراث الصوفي الذي راح يحوّل الوجود إلى حقل شاسع من العلامات والإشارات، ثم صاحبَ العقل البرهاني الفلسفي، وتبلور الاتجاه العقلاني عند ابن رشد الذي يعد، مع المعتزلة، أكثر روافع التأصيل النقدي في التراث جوهرية وعمقاً. ثم راح يصل هذه العقلانية بعقلانية محمد عبده وطه حسين وأمين الخولي.

ولم ينفصل مشروع التأويل عن الارتباط بالقضايا الاجتماعية والانتصار لحركة

---

(1) المرجع نفسه، ص 218.

(2) المرجع نفسه، ص 220.

المهمشين والضعفاء والمقصيين سواءً أكان هؤلاء نساءً أم مضطهدين أم مستلبين سياسياً أو دينياً. لذلك يختار (أبو زيد) التثوير على التنوير، لأن الأول سابق وممهد للثاني، لأنه يتجه إلى تحريك العقول، منذ الطفولة، وتفجير طاقتها الاستدلالية وتخليصها من الامتثال والإذعان لكل ما يتعارض مع المنطق والعدالة والحرية.

من هنا يكتسي مشروع (أبو زيد) طابعاً سياسياً اجتماعياً ينشد التغيير. إنه يرفض أن يكون حبيس الركن الأكاديمي، منقطعاً عن حركة الناس والشارع والمجتمع، وعن هواجس النخبة، ومشاريع السلطة. إنه يشتبك اشتباكاً كلياً مع المجتمع حتى ليصح وصف علي حرب له بأنه «داعية ومنظّر، إلى جانب كونه باحثاً وكاتباً»، وهو أمر وإن صادر (أبو زيد) فسحة التفرغ لمشاريعه العلمية، إلا أنه كرس من خلاله نموذجاً للمثقف العضوي، الذي نظّر له غرامشي، واعتبرَ دوره طليعياً في ما سماه تنظيم الزعامة الاجتماعية، وبناء رؤية للعالم، وقيادة التحوّل، والانخراط في توعية الناس والارتقاء بأفهامهم وأشواقهم.

في ضوء هذا التصور لعمل المثقف، كان يدور النشاط الأكاديمي عند (أبو زيد) الذي ينتسب إلى أفق العلمانيين اليساريين الملتزمين بهموم الطبقات المسحوقة والناشدين العدالة الاجتماعية، والرافضين الغطرسة واحتكار اليقين، وترويج الأفكار الأسطورية التي تزيّف الوعي، وتنتهك عقل التاريخ.

وإن كان ثمة من رأى ربط المشروع الأكاديمي بالحراك السياسي إهداراً لقيمة الأول العلمية، إلا أن (أبو زيد) ظل يحلق بالجناحين معاً، وإن كان تحليقه يتم، أحياناً، على ارتفاع منخفض!

وإن كانت التطرف سمة نافرة في التطبيقات النقدية لمنهج التأويل عند (أبو زيد)، وهي كذلك في أحيان عديدة، إلا أنه يضفي، كما يعتقد، على صاحبه صدقية، ويمنح خطابه موثوقية ونفاذاً، فهو، كما يقول، لا يجيد اللف والدوران، ويختار غالباً المواجهة، ولا يقبل بالترضيات الضمنية، لأن سلاحه النقدي لا يعرف المهادنة. ولأن النقد قائم في شرطه الأساس على الهدم من أجل إعادة البناء، وإلا لا يعد بناءً ذلك الذي يروم إعادة الطلاء، أو التلوين في مقابل التأويل، أو الحسم في مواجهة التوفيق الذي لطالما طابق (أبو زيد) بينه وبين التلفيق.

إن الخطاب التأويلي عند (أبو زيد) خطاب جذري، حتى إن حنفي يصف هذا الخطاب بأنه أقرب إلى الفكر الشيعي والخارجي، أي فكر المعارضة السياسية الراديكالية التي تخترق الحصون، وتنتهك، حينما تكون معارضة «ثقافية» المسكوت عنه، والمتواطأ عليه في النصوص والخطابات، فيما تتولى المعارضة السياسية فض المخبوء في ممارسات السلطة والطبقات، والشرائح الدائرة في فلكها والمستفيدة منها.

وحتى يتوفر خطابه التأويلي على عناصر الحضور والتأثير وإزاحة الخطابات القديمة، كان على (أبو زيد) أن يتسلح بـ«ترسانة» مفاهيمية ومنهجية لم تكتفِ بمنجزات العقل التراثي، وإنما بنت عليه وراكمت فوقه مستفيدة من مدارس النقد والتأويل والتفكير الفلسفي الحديثة، فراح (أبو زيد) يطبّق هذه المنهجيات بجرأة تجريبية مغامرة حققت نتائج تسترعي الانتباه، وبخاصة تطبيقات السيمياء على الخطاب القرآني، والاشتغال عليه بآليات التحليل النصي، منطلِقاً من أن الخطاب القرآني أضحى، بسبب التفسيرات التقليدية، نصاً ثابتاً.

وكان من ثمرات هذه التجربة التأويلية انفتاح أفق الدلالة في الخطاب القرآني على نحو يعمق أسباب الإيمان، لأن العالَم أضحى مجموعة لامتناهية من الإشارات والعلامات التي تكرس مفهوم التوحيد، وتجعل أبواب العقل مشرعة أمام التدبّر والتفكّر والتذكّر والتعبّد والتأمل والاندغام في الكون.

ولم يخرج المشروع التأويلي عند (أبو زيد) عن دائرة الإيمان، وهو بالتالي لا يحتاج للنطق بالشهادتين حتى يثبت للناس أنه مؤمن. لكنّ «ماكينة» التأويل المضاد التي استهدفها (أبو زيد) وحاول تفكيك خطابها وبيان تهافته وزيفه وتقديسه للنصوص الثانوية والأحكام الفقهية الجانبية، هي ما أثارت عليه الحملات الشعواء التي انطلقت شرارتها من الجامعة إلى الجامع، فالمجتمع.

لقد تلقّح مشروع التأويل عند (أبو زيد) بثيمات تصادمية مع السلطة الدينية والسلطة السياسية، وسلطة المثقفين الانتهازيين الذين يقولون نصف الحقيقة، ويتواطأون مع قوى التأخر بالصمت على ما تفعل، وغض الطرف عما تنفذه من مشاريع أو تقترحه من «أفكار» تجر المجتمع إلى الاستسلام على المستوى السياسي،

و«التأسلم» الملتبس الذي لا يفهم من الإسلام سوى القشور والطقوس والشعائر التي لا تنشُد تغييراً، ولا تؤسس إصلاحاً.

ولا يكتمل المشروع التأويلي الذي تطلع (أبو زيد) من خلاله أن يتحقق التغيير إلا إذا انتقلت أفكار التأويل للخطابات والنصوص الدينية من أفق الأفراد، إلى فضاء المؤسسات، بحيث يغدو الوعي بالتأويل مطلباً دينياً يلبي حاجات الفاعلين الاجتماعيين من المؤمنين في ديار الإسلام، وتستجيب لحركية الزمان والمكان، وتصوغ معنى جديداً للخطاب الديني.

إن انبثاق نظرية تأويلية إسلامية معاصرة ظل حلماً يراود المفكرين والإصلاحيين المسلمين منذ بدايات عصر النهضة حتى الآن. وتزداد الحاجة إلى هذه النظرية، باطراد، في ظل زيادة الغلالات الكثيفة المحيطة بالنصوص الدينية التأسيسية بفعل الاستثمار الأيديولوجي النفعي من الخطابات الدينية لخدمة مصالح ضيقة تؤبد هذه السلطة السياسية حيناً، وتقدم، حيناً آخر، الذرائعَ لتيارات الإسلام «الجهادي» الذي يوسم في النطاق العالمي بـ«الإرهاب». وهذا ما سيتوجه إليه بالقراءة والتحليل الفصلُ التالي.

الفصل الرابع

التأويل في مشروع التجديد الديني

نحو تأويلية إسلامية معاصرة

ظلت فكرة بلورة «نظرية» تأويلية إسلامية جديدة تراود المفكرين والإصلاحيين المسلمين منذ بدايات عصر النهضة حتى الآن. ولئن كانت الفكرة لا تبوح، صراحة، بتلك النظرية، إلا أن المشترك الذي يجمع أصحاب هذا المنزع يأتلف حول تمكين الإسلام من أن يُفهم بطريقة عصرية تمنحه الحيوية، وتسد الفجوة التاريخية التي أضحى الفكر الإسلامي أسيراً لها منذ القرن الثالث الهجري، وهو عصر الخليفة العباسي المتوكل الذي شهد - على إثر هزيمة العقل المعتزلي - انصرافاً إلى الاعتماد على تيار النقل الموروث، والتفسير الحرفي لمعاني الخطاب الإلهي ومراميه وأبعاده.

وعُني جُل أولئك المفكرين والمصلحين، إن لم يكن كلهم، بإعادة قراءة الأسباب التي قادت إلى إغلاق، أو تضييق السجال حول مشكلات الخطاب الديني، وفرض رواية «السلف الصالح»، ولو بحد سيف السلطة السياسية، وإخراج كل من يختلف مع ذلك التفسير من حظيرة الإسلام، تماماً كما جرى في الديانتين اليهودية والمسيحية، إذ وُصفَ المناوئون والمخالفون للتأويلات «الرسمية» للكتاب المقدس بأنهم «مهرطقون»، على ما يحمله هذا المفهوم من تحريض على النفي والقهر والإقصاء، وربما الترويع والاضطهاد والقتل.

وينطلق دعاة إنشاء تأويل إسلامي جديد من الحاجة الماسّة إلى إحياء الفكر الديني. وقد تزيّتْ هذه الحاجة بمفاهيم عديدة تحمل التطلعات ذاتها، حيث وردت

في إطار الحَفْز على «تجديد الدين»، و«انطباق الدين مع مقتضيات الزمان»، و«قراءة جديدة للدين»، و«إصلاح المعرفة الدينية». كما جاءت تحت عناوين «الإسلام العملي» و«البروتستانتية الإسلامية»[1].

وكان أبرزَ الحاثّين على التأويل الديني هم الدعاة المسلمون وقادة الحركات الإسلامية والمثقفون المتدينون، وبدا أن هؤلاء يشتركون والمفكرين التنويريين، أو غير المتدينين، أو غير المُعمَّمين، في المنازع ذاتها، مع بعض الافتراقات في المقاربات المنهجية والخُلاصات والنتائج. لكنّ الجذرَ ذاته، أي الفهم الجديد للإسلام، ظل هو محل النشدان، ومنتهى الغاية والأرَب.

ويورد الناشط السياسي الإسلامي راشد الغنوشي رواية عن النبي، يستنبط منها دلالات عديدة، حينما كلف عدداً من الصحابة بإنجاز مهمة في منطقة تبعد عدة أميال عن بني قريضة، وأمرهم ألا يؤدوا صلاة العصر إلا فيها، فمضوا يغذّون السير، ولكن وقت العصر قد أدركهم قبل الوصول إلى بني قريضة، ما أوقعهم في حيرة من أمرهم، فهل يلتزمون بنص التكليف النبوي فيؤخرون - كي يصلوا إلى هدفهم - الصلاةَ عن وقتها، أم يبادرون إلى أداء الصلاة. لقد اختلفوا، يقول الغنوشي، «كما هو منتظر منهم بحسب اختلاف منزعهم المعرفي، فكان منهم الواقف عند ظاهر النص فأخّر الصلاة حتى وصل إلى بني قريضة، ومنهم من تجلى له المقصد ظاهراً كالشمس، فأدى الصلاة في وقتها ثم واصل السير، حتى إذا قفلوا راجعين، وكل منهم ينتصر لاجتهاده، وعرضوا الأمر على القائد المعلم، بأبي هو وأمي، أقرهما معاً، وقد علّم الأمة من خلال هذا المشهد الحي:

1- حقها في الاجتهاد، أي حقها في الاختلاف، لأن دين الفطرة حمّال أوجه، بحسب اختلاف منازع الناس المعرفية.

2- كما علّم الأمة، من خلال هذا المثال التطبيقي، ضرورة السماح عند الاختلاف، إيماناً بقابلية النصوص لتعدد الفُهوم»[2].

---

(1) واعظي، أحمد، وآخرون، (2009)، **الفكر الديني وتحديات الحداثة**، ترجمة: أحمد القبانجي، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ص 59.

(2) مقابلة مع راشد الغنوشي، **قراءات سياسية**، العدد 1(4) خريف 1991.

ويعترف الغنوشي بتعددية الخطاب القرآني، وما يحمله من ثراء وقابليات لامتناهية لوجوه الفهم. ويرى أن وحدة الأمة الإسلامية تحققت، رغم اختلاف أجيالها، وتباعد عصورها، بسبب نهج تعاملها مع النص الديني. ويرى أن آراء الناس مهما اتسعت وتعددت وتصارعت، فقد «ظل فكرها مشدوداً إلى الوحي يطوف حوله كما يطوف حول الكعبة، فيقترب منها حتى يلتصق بها، ويبتعد عنها حتى تتوارى عنه حواسه، فيتحرى القصد إليها لا يحيد عنها. وتلك الصورة مشخصة لعلاقة المؤمن بالنص. لقد حافظت، بذلك، حضارة الإسلام على وحدتها طالما ظلت تقدس النص معتقدة واثقة في علو مصدره ومرجعيته واستيعابه للحقيقة المطلقة. فلا يضير وحدتها بعد ذلك أن تذهب في الفهم وتنوع مناهجه كلَّ مذهب، وأن تختلف طرائقها في التنظيم السياسي والاجتماعي، وغيرها بلا حدود»[1].

وإذا كان «أول التجديد قتل القديم بحثاً»[2] كما ينقل دائماً (أبو زيد) عن أمين الخولي، فإن نقد القراءة القديمة للخطاب الديني يصبح أمراً لا غنى عنه، لبناء رؤية جديدة لفهم الخطابات الدينية، بما يمكّن من بلورة تأويلية إسلامية جديدة.

وفي سياق عمله النقدي التفكيكي الذي يرنو إلى الكشف عن تهافت القراءات القديمة للخطاب الإلهي، أو ما يسميه «الخطاب النبوي» يلاحظ محمد أركون أن «مفهوم الوحي في السياق القرآني قبل انتشار (المصحف الرسمي المغلق) كان أكثر اتساعاً من حيث الآفاق والرؤية الدينية مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي داخل التفسير التقليدي الموروث عن الطبري، ومن نقل عنه حتى يومنا هذا. فقد أصبح الوحي، بعدئذٍ، منحصراً في ما ورد في القرآن الكريم وحده، لأن المفسرين والفقهاء انفصلوا عن القراءة التاريخية للوحي، واكتفوا بالقراءة اللاهوتية الأرثوذكسية بالمعنى السُنّي والشيعي والخارجي»[3].

يقول أركون إن «النص القرآني صامت منذ عام 632 ميلادية، تاريخ وفاة الرسول (. . .) ولكن الأجيال المتلاحقة من المسلمين الفاعلين الاجتماعيين هي

(1) المرجع نفسه، ص 35.
(2) **غزاليون ورشديون**، ص 110.
(3) **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص 9.

التي تجبره على أن ينطق ويتكلم»[1]، وفقاً لتصورات كل فئة، وكل جماعة سياسية، وخدمة لأهدافها ومصالحها وهمومها الملحة العاجلة التي يفرضها التاريخ واستحقاقاته.

ويميّز أركون بين إجماعيْن بعد تحول القرآن إلى «مدونة نصية رسمية مغلقة» في أعقاب جمع المصحف بين دفتي كتاب بقرار من الخليفة عثمان بن عفان. فإن كان هذا القرار نال إجماعاً، إلا أن ما لم يتم عليه الإجماع هو فرضُ «سياج مغلق لتأويل تلك المدونة منذ عهد الطبري حتى اليوم»[2].

إن هذا السياج المفروض على ما يطلِق عليه أركون «اللامُفكَر فيه» حرم الإسلام من قضايا أكثر أهمية جرى التفكير فيها، وَفق مواضعات السلطات السياسية التي حددت للناس أشكال التفكير ومناطقه، وأقامت من خلال فقهاء السلاطين سلطة دينية «أرثوذكسية» منعت نقد التفسيرات الدينية الرسمية للخطاب الإلهي، لأن النقد يقلقها ويزعزع كيانها. لذا فإن أركون يدعو إلى «كتابة تاريخ نقدي تأملي استبطاني عميق للفكر الإسلامي» من أجل «الغربلة الكاملة» لكل التراث العربي الإسلامي، مع مقارنة الإسلام «بالتراثين الأقرب له، أي اليهودي والمسيحي»، وكذلك مع الأطر الأكثر بُعداً عن الفكر الإسلامي، أي «الفكر الصيني، أو الهندوسي، أو البوذي، أو الأفريقي الأسود مع كل أروماتها الأنتربولوجية الخاصة بها»، لأنه يعتقد أن الانغلاق داخل الفهم الإسلامي لا يمكّن من إدراك قضاياه بشكل جيد، «فالمقارنة توسع المنظور وتضيء الإشكاليات» ضمن منهجية أطلق عليها أركون «العقل الجديد المنبثق الصاعد» لتحل مكان مفهوم «ما بعد الحداثة» الذي «يسجننا داخل مسار واحد للفكر أو للعقل: هو المسار الأوروبي أو الغربي»[3].

إن أركون - في سبيل الوصول إلى قراءة جديدة للخطاب الديني تمهد السبيل، في خاتمة المطاف، أمام تبلور تأويلية إسلامية معاصرة - يدعو لإخضاع كل أنظمة الحقيقة، بما فيها التراثات الدينية، التي سيطرت على البشر عبر التاريخ، إلى منهجية

(1) **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص 283.
(2) **التراث والمنهج بين أركون والجابري**، ص 145.
(3) **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص 30-33.

النقد التاريخي، والحفر الأركيولوجي العميق «من أجل الكشف عن البُنيات التحتية المدفونة التي انبنت عليها الحقائق السطحية الظاهرة»[1].

ويتطلع أركون في سياق جهوده لبلورة «مفهوم الإسلام داخل نطاق الخطاب القرآني» إلى وصف أو تحديد ما يسميه «الاندماج التدريجي للكلام الذي تلفّظ به النبي لأول مرة أمام القرشيين وسواهم لاحقاً، (ومن ثم) اندماجه في مختلف السياقات الاجتماعية الثقافية على مدار حوض البحر الأبيض المتوسط أولاً، ثم على مدار العالم كله مع الفتوحات ثانياً. كيف استقبلت هذه الشعوب المختلفة لغة القرآن وكلام القرآن ومعانيه وتعاليمه، وكيف انصهر فيها واندمج»، إذ يرى أنه كلما توسع الإسلام وامتد داخل هذه السياقات المختلفة، راحت المكانة اللغوية للآيات القرآنية تتعرض لتأثيرات ومطالب روحية وثقافية لعدد متزايد من البشر[2] وبالتالي، فإن أركون يتفق مع من يعتقدون بأن القرآن لم يأت بدين جديد فقط، بل خلق لغة جديدة أيضاً، وعدّل معاني المفردات العربية لكي تتناسب مع المنظور التوحيدي للدين الجديد. وهو يستشهد، في هذا السياق، بكتاب عالم الفيلولوجيا المختص باللغات الساميّة ماكس برافمان «الخلفية الروحانية للإسلام الأوَّلي - دراسات المفاهيم العربية القديمة»، إذ حاول برافمان «تحقيق مهمة عظيمة حاسمة لم يخطر على بال المسلمين أن يحققوها حتى الآن على الرغم من أنهم معنيون قبل غيرهم بالأمر. ونقصد بها تصنيف أو إنجاز قاموس تاريخي شامل للغة القرآن العربية»[3]، تدرس معاني أصول الكلمات القرآنية، والوصول إلى المعنى الأولي لها، لأنه من دون ذلك فإن الفكر الإسلامي سيظل رهين القراءات الإسقاطية للخطاب الإلهي، ما لم يدرك أن «الهدف الأساسي للقرآن هو أن يعيد بلورة المعجم اللغوي العربي من أجل التمكّن من التعبير عن أفكار ومفاهيم جديدة، وتدشين آفاق أخرى للمعنى ما كانت معروفة سابقاً عند العرب»[4].

---

(1) **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص 10.
(2) **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص 271.
(3) المرجع نفسه، ص 271.
(4) المرجع نفسه، ص 271.

إن أركون يرسم، بأفكاره المنهجية واقتراحاته، خريطة طريق أمام تأويل إسلامي لا يستغني أبداً عن وظيفته النقدية الصارمة، التي تتوجه إلى الخطابات الدينية كافة. وأركون بذلك يقر بأن المعرفة الصحيحة لا تنهض إلا على أنقاض المعرفة الخاطئة. ولا يني أركون يردد ويؤكد، في مجمل كتاباته، أن الإسلام دين كبقية الأديان، وأن المسلمين بشر كبقية البشر، وبما أنهم فاعلون اجتماعيون في حركيته، فإن الإسلام يخضع للتاريخية. لذا يدعو أركون المسلمين لأن يقرأوا القرآن لكي يفهموه على حقيقته، ولكي لا يقوّلوه ما لا يريد قوله، ولكي لا يُسقطوا عليهم أيديولوجياتهم.

ويحدد مهمة المسلمين «العاجلة» الآن بأنها تتمثل في «إعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية، والتاريخية، والسوسيولوجية، والأنتربولوجية (أي المقارنة مع بقية التراثات الدينية، وبخاصة ما حصل في الغرب المسيحي). ثم القيام، بعدئذٍ، بتقييم فلسفي شامل لهذا التراث لطرح ما أصبح ميتاً فيه ومعرقلاً لحركة التطور، والإبقاء على العناصر الصالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد»[1].

وإن كانت جهود أركون تصبو إلى نتائج بعيدة المدى، إلا أن نقده الخطابات الدينية القديمة بشكل قاس وجذري، هدفه اللحاق بعصر التنوير الذي ما انفك يؤكد أن المسلمين ليسوا في منأى عنه، أو تنقصهم القدرة على الالتحام به، حفاظاً على الإسلام في مواجهة تحديات العصر، والاستجابة لمتطلبات البشر الدينية والروحانية والوجودية.

وما يهجس به أركون، كان هجس به رواد عصر النهضة الذي انخرطوا في مشروع تجديد الخطاب الديني، كما فعل محمد عبده الذي راح يحاول، كما يرى (أبو زيد)، صياغة «لاهوت إسلامي عصري» من خلال كتابه **رسالة التوحيد** الذي رنا من خلاله إلى فتح النقاش حول قضية «الوحي»، و«كلام الله»، فانحاز في الطبعة الأولى من كتابه «لموقف المعتزلة، كما انحاز لموقفهم في قضية (العدل الإلهي

---

(1) **قضايا في نقد العقل الديني**، ص 292.

وخلق الأفعال)، لكنه سرعان ما غيّر موقفه في الطبعة الثانية من الكتاب، وربما قام بذلك رشيد رضا، رفيق الإمام وتلميذه، لينحاز إلى موقف الأشاعرة»[1].

ويستنتج (أبو زيد) من تردد محمد عبده في حسم موقفه من المعتزلة، أو تأويل رشيد رضا لعبده، بأن محاولات التجديد ظلت تدور في «فلك اللاهوت الأشعري»، وصولاً إلى الموقف الحنبلي «الذي يصر على صفة واحدة بلا تمييز، هي أن (كلام الله أزلي قديم وصفة من صفات ذاته الأزلية القديمة)»[2].

ويستذكر (أبو زيد) جهود مفكرين ومثقفين حاولوا اختراق «حجاب الصمت والمكبوت» حول هذه القضية المسكوت عنها منذ القرن الثالث الهجري، ومن بينهم محمود محمد طه، ومحمد شحرور، وجمال البنا، وخليل عبدالكريم. لكنه يسجل ملاحظاته الناقدة على جهود هؤلاء، ويصف بعضهم بالانتقائي والمتسرع، وصاحب القراءة حسنة النية. وتستوقفه، سوى أولئك، محاولات حسن حنفي «الذي أعاد وأفاض في الحديث عن الوحي بوصفه علاقة جدلية بين الإلهي والإنساني، بين الأرض والسماء، بين المدرَك والمتعالي. . .إلخ، وربما يمكن أيضا استثناء المفكر الباكستاني فضل الرحمن الذي أكد دور [النبي] محمد الإيجابي في عملية الوحي، قائلاً إنه لم يكن مجرد ساعي بريد. لكنّ أيا من حسن حنفي أو فضل الرحمن، لم يتجاوز هذه الملاحظات العابرة»[3].

ويقصد (أبو زيد) أن جهود الكثيرين من الباحثين والمشتغلين في دراسة الخطاب الإلهي لم تشتبك، بشكل علمي، مع مجموعة من الأسئلة الجوهرية التي، من دون الإجابة عنها، لا يمكن تجديد الخطاب الديني.

وسبقت الإشارة إلى أن هدف التجديد، الذي لا يزال يحتل أولوية لدى المفكرين العرب والمسلمين، ليس هدفاً مجرداً لا ينشُد غاية، وإنما هو محاولة لإخراج النظر العام إلى الخطابات الدينية، وبخاصة التأسيسية منها، من حيز الفهم الحرفي، إلى أفق التأويل العصري، الذي يجعل الديني طاقة محفّزة على الإبداع

---

(1) **غزاليون ورشديون: مناظرات في تجديد الخطاب الديني**، ص 110-111.

(2) المرجع نفسه، ص 111.

(3) المرجع نفسه، ص 114.

والعمل والخير، لا عاملاً من عوامل الاتكال والتفكير الضيق الذي يحيط العالم بهالة من الأساطير، ويزعم امتلاكه إجابات لكل الأسئلة المثارة في العوالم المنظورة وغير المنظورة.

إن من شأن التأويلية الإسلامية المعاصرة أن تقضي على هذا التوسط الحاصل حالياً بين الدين وفهمه، وهو توسط يشغله رجال الدين والفقهاء الذين يتصدون لرسم سبل النجاة والعبور إلى الآخرة، من خلال رؤية تقليدية تقدم الإسلام في ثوب لا يليق به، ولا يستجيب إلى الخطاب الإنساني الذي ينطق به، والقائم على العدل والحرية، وتقديس الكرامة والعقل البشريين.

ويحذر (أبو زيد) من أن يتحول الخطاب الشمولي لأصحاب الرؤية الدينية التقليدية، التي تأسر الدين والحياة في أيديولوجيتها، إلى خطر على الدين نفسه، أو أن «يحدث في الإسلام ما حدث في المسيحية، حيث أدى كفر الناس بسلطة الكنيسة إلى تحميل الدين كل جرائم الكنيسة. ولا شك في أن جرائم خطابنا الديني، والذي يسعى، بكل الوسائل، لفرض هيمنته على كل شؤون المجتمع والحياة، يتفاقم خطرها ويتزايد يوماً بعد يوم، خاصة مع تحالف بعض قطاعات هذا الخطاب مع إرهاب أعمى البصر والبصيرة، لا يفرق بين حاكم ومحكوم، أو بين أعزل ومسلح، لا يميز بين رجل وامرأة»[1].

إن هذا الخطاب، الذي يحتكر الصواب، ويزعم امتلاكه اليقين، يقدم صورة عن الإسلام لا تختلف عن تلك الصورة المزعومة التي رسمها أمبرتو إيكو عن الخليفة الذي أمر بتدمير خزانة الكتب في مكتبة الإسكندرية، إذ «كان يدّعي أن هذه الكتب إما أنها تقول نفس ما يقوله القرآن، وفي هذه الحالة لا حاجة لنا بها، وإما أنها تقول ما لا يقوله القرآن، وهي في هذه الحالة كتب خطيرة. لقد كان هذا الخليفة ملمّاً بالحقيقة مالكاً لها، وإليها كان يستند للحكم على هذه الكتب»[2].

وإن كانت بعض الروايات تزعم أن الخليفة المقصود هو عمر بن الخطاب الذي أمر عمرو بن العاص بفعل ذلك، بعدما دخل المسلمون مصر (سنة 21هـ)، فإن

---

(1) **الخطاب والتأويل**، ص 226.

(2) **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، ص 30.

للقصة، بصرف النظر عن مدى صدقها ودقتها، دلالة في الوعي العام، تؤشر بالتأكيد إلى الضيق بالتعدد، والرغبة المستوطنة في خطاب السلطة الدينية بإعدام المختلف، سواءً أكان مفكراً، أم كتاباً، أم خزانة أثرية.

ومثلُ هذه القصص تروى عن الإسلام، وبخاصة في الغرب الذي ينتمي إليه إيكو، وبالتالي فإن الخطاب الفكري المهيمن على الأرض والسماء في عالم الإسلام، ليس بمقدوره أن يجيب عن تلك الأسئلة، أو يفكك الهواجس المريبة التي تنسج حكايات عن الدين والإسلام تخرجهما من حيز المعقول وفضاء الاستيعاب.

ويعود عجز الخطاب الديني السلفي عن التصدي لتلك الروايات والهواجس، لأنه شريك فيها ما انفك ينتج ممارسات مُدانة ولا معقولة تندّ عن الحصر، ولا يمكن مواجهتها إلا بخطاب تأويلي يتوجه في المقام الأول نحو «تطهير التراث الديني والممارسات الدينية من الخرافات»، بحسب تعبير المفكر الإيراني عبد الكريم سروش، الذي يرى أن هناك مؤسسات دينية تعمل على تقوية الخرافة وتفعيلها في الوعي المجتمعي والفكر الديني الراهن على حد سواء، وهو ما يشكل تناقضاً كبيراً مع «الشريعة السهلة والسمحة التي جاء بها النبي الأكرم (التي) لم تكن ملوثة بكل هذه الحواشي والزوائد والآفات والخرافات التي نراها في هذا العصر، فيجب أن يكون الدين نقياً وخفيفاً، كيما يتقبله الناس بكل رحابة صدر، ويلتزمون تعاليمه، فالدين الحقيقي لا يعمل على أسر الناس في بوتقة التقاليد، أو يأمرهم بإغماض عيونهم، وإسدال الستار على عقولهم، ولا يضيّق الخناق عليهم في حياتهم»[1].

ويؤكد سروش، صاحب كتاب **نظرية القبض والبسط في الشريعة**، أن الذين يعملون على خنق الدين في سجن التقليد والشكليات والحواشي، لا يعلمون أن الإسلام أمر ثابت، لكن فهمه ليس ثابتاً، بل متغيّراً بحسب الظروف والأحوال، مشدداً على أن «الجهاز الهضمي للدين يبلغ من القوة درجة، بحيث يجتذب ويهضم كل التحولات»، لكنه يستدرك أن التحول والتطور في المعرفة البشرية والدينية «ليس نتيجة مؤامرة الخبثاء ووسوسة الشياطين، بل هو من لزوم التغيرات القهرية في

(1) سروش، عبد الكريم وآخرون، **الفكر الديني وتحديات الحداثة**، ص 167.

الكون، وحركة الذهن، وسعة استيعاب الفهم، وطموحات الفكر، وتطلعات الروح البشرية المعادية للجهل»[1].

إن الذين يربطون التحديث والتغيير بالمؤامرة هم أنفسهم المتضررون من نتائج الحداثة، وبالتالي فإنهم يعملون على تكريس مبدأ الإيمان القائم على التفكير الغيبي والخرافي، ويعادون التمدن والحضارة ، من دون أن يعلموا أنهم يوفرون، بذلك، البراهين على صحة الانتقادات التي توجَّه للإسلام، وبالتالي فإن هذه المهمة تحفز التفكير العقلاني على النهوض بها، متسلحاً بأدوات التأويل الحديث، وبعقل لا يقطع الصلة مع الماضي، وينفتح، في المقابل، على ميراث الحداثة في صورها ووجوهها المتعددة.

التأويل والحداثة الدينية

إن قدرة الإسلام على هضم التحولات واستيعابها ضمن أنظمته المفهومية، يثبت مرونة الخطاب الديني في أركانه الأساسية، وقدرة هذه الأركان على الاستجابة للتحديات، كما يعبّر عن ذلك، في تأويلاته الفلسفية، المفكرُ الإسلامي طه عبد الرحمن الذي يضع تصوراته عن شروط الإبداع الحداثي في قراءة الخطاب القرآني، رغم أنه ينتقد الدعوات التي يعتبر أنها تقود إلى «أنسنة» القرآن، عبر نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، والتعاطي، من ثَمّ، مع القرآن بوصفه نصاً لغوياً مثله مثل أي نص بشري تم إنتاجه وفقاً لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، وبالتالي يصير النص القرآني نصاً إجمالياً وإشكالياً ينفتح على احتمالات متعددة ويقبل تأويلات غير متناهية، إذ من شأن ذلك أن يؤدي إلى «فصل النص القرآني عن مصدره المتعالي، وربطه كلياً بالقارئ الإنساني»[2].

بيْد أن ذلك لم يمنع عبد الرحمن من البحث عما يسميه «القراءة الحداثية ذات الإبداع الموصول»، إذ تقترح هذه القراءة سبلاً لولوج المسلمين فضاء الحداثة من

---

(1) **اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران**، ص 316.

(2) عبد الرحمن، طه، (2006)، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 180-181.

خلال تجديد تفسير القرآن وتجديد قراءته عبر منهجية تتوسل «الآليات التنسيقية» التي تستخدمها القراءات الحداثية التي سلكت «طريق الإبداع المفصول»، وهي قراءات تعمل، كما يقول، على محو «القدسية» و«الغيبية» و«الحُكمية» من النص القرآني، لذا يقترح في مواجهتها خططاً انتقادية تثبّت «تكريم الإنسان» و«توسيع العقل» و«ترسيخ الأخلاق».

ومن أجل تكريم الإنسان، فإن عبدالرحمن لا يرى في نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري أي إضعاف للتفاعل الديني، «ذلك أن القرآن يصرّح بأنه وحي نزل بلغة الإنسان العربي، وعلى مقتضى أساليبها في التخاطب، وإن كان الخطاب فيها موجهاً إلى الإنسان عامة، وعلى هذا يكون الوحي اتخذ، في شكل تبليغه وتحققه اللساني وضعاً إنسانياً، وخرج عن وضعه الإلهي الذي لا تكيّفه ولا تحده لغة»[1].

وبغية توسيع العقل، تقترح القراءة الحداثية ذات الإبداع الموصول إلغاء كل غيبية في غير موضعها و«التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسيعاً لنطاق العقل»[2].

وترمي خطة «التأريخ المبدع» إلى إلغاء كل حُكمية في غير موضعها، كأحكام الرق وأحكام التعامل مع المشركين، وهي أحكام لها وجه قانوني وآخر أخلاقي، إذ يدعو عبد الرحمن إلى تغليب الأخلاق وترسيخها لأن في ذلك انسجاماً مع الغاية الأولى من البعثة المحمدية، وبالتالي فإنه، وترسيخاً للأخلاق، يتعين «وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمانها وسياقاتها المختلفة»[3].

إن عبد الرحمن لا يكتفي بوضع الإسلام في فلك التطبيقات الممكنة للحداثة، بل يدفع به إلى «الاندماج في الفضاء المفهومي الكوني» الذي لا مفر للمجتمع المسلم أن يبقى في منأى عن الاندماج فيه. وهو يعتقد أن الاشتغال بالتطبيق الإسلامي لروح الحداثة اشتغال لا يقل مشروعية عن الاشتغال بالتطبيق الغربي لهذه

---

(1) المرجع نفسه، ص 197.
(2) المرجع نفسه، ص 199.
(3) المرجع نفسه، ص 202.

الروح، سواء في طوره الحداثي أو طوره مابعد الحداثي. ويقترح عبدالرحمن أن يكون اندماج المجتمع الإسلامي في الفضاء المفهومي الكوني، بما أنه خيار لا بديل عنه أبداً، اندماجاً طوعياً من خلال «انخراط واع يحفظ قدرة أبنائه على إبداع الأفكار وإنتاج المعارف»[1].

إذاً، ثمة وعي من لدن سروش وعبد الرحمن وسواهما من المفكرين الإسلاميين والمثقفين الدينيين، على أهمية الاستجابة للتغيرات القهرية في الكون، والاندماج في فضائه المفهومي، لأن من شأن هذا الاندماج، وحسب، أن يضع الإسلام على سكة الحداثة، أي أن يجعل فهمه منسجماً وتحولات العصر. وهذه هي المهمة الأساسية والكبرى للنظرية التأويلية الإسلامية.

ولكن، كيف يكون الاندماج في الفضاء المفهومي الكوني، وما الذي على الفكر الإسلامي المعاصر أن يقدمه من أجل تحقيق هذه الغاية القصوى؟

لقد اتفق مفكرون كثيرون على أن تحديث الفهم الديني يتطلب تفعيل آليات صناعة هذا الفهم، وفي مقدمة ذلك إعادة النظر في مفهوم الاجتهاد الذي ضيقتْ أمداءَه النظرةُ الدينية السلفية، وربطته بعجلة السلطات السياسية منذ زمن الشافعي وحتى الآن. كما يتفقون على أن إقفال باب «الاجتهاد» كان من أحد معانيه «إضفاء الشرعية على التقليد، والتماس النجاة في ظل أعواده اليابسة التي غرسها الشؤم في صحراء الجهل ويبابه»[2]، كما يقول تمّام حسّان.

وأدى إغلاق باب الاجتهاد، الذي ترافق مع جمود علم الفقه، وازدياد الاتباعيّة في الفكر الإسلامي، إلى أن «يتوسط الإنتاج الفقهي بين المسلم والنص، بحيث غدت الشريعة أقوالَ الفقهاء، وأقوال الفقهاء هي الشريعة. ولم يكن ذلك ممكناً، لولا أن النظرية الفقهية للنص قد اضطلعت بوظيفة نظريةٍ معرفيةٍ بالنص نفسه، واختزلت هذا الوعي إلى حدود الوعي الفقهي الذي يمثل جانباً من جوانب منظومة الوعي الإسلامي. وبمعنى آخر غدا الوعي الإسلامي بالنص وعياً فقهياً، أسبغ القداسة فعلياً على الإنتاج الفقهي، مع أنه إنتاج بشري بحت ليست له أي قداسةٍ في

---

(1) المرجع نفسه، ص 266.

(2) **اللغة العربية: معناها ومبناها**، ص 11.

المنظور الديني، ويمثل الشق التاريخي من التشريع لا أكثر ولا أقل، والذي يتميز بتغيره وحيْنيته وبخصائصه الوظيفية، بل إن هذا الوعي الفقهي أخذ يحكم الوعي الاعتقادي، مُزيحاً الوعي التأويلي جانباً عن منظومة التفكير الإسلامي، وبهذا المعنى شكّل الفقه المنتَج منظومة كهنوتية بالمعنى الاعتباري للكهنوتية، وليس بالمعنى التجسيدي بالضرورة، أي منظومة تتوسّط بين المسلم والنص، وبالتالي بين المسلم والله. وهذا التحول جزء من أنتروبولوجية الإسلام أي الإسلام كما يمارسه المسلمون وليس جزءاً من طبيعته اللاهوتية التي تنفي أي توسطٍ اعتباري أو مشخص بين المسلم والله»[1].

وإن السبيل الوحيد لاختراق المأزق الأصولي في النظر إلى الأصول الفقهية، هو إعادة ربط غايات الفقه بالمقاصد الكلية للشريعة، من خلال نظرية عامة لتأويل الخطاب القرآني «في إطار عالم متغيّر على أساس تحقيق المصلحة التي يفترض بها أن تشكّل رحى التشريع الإسلامي. فالتأويل في ضوء المصلحة هو من أهم أبعاد هذه النظرية المدعوة إلى السيادة، والتي ينطلق فيها فهم النص من وعيٍ جديدٍ هو الوعي المقاصدي. وهو ما يربط ما بين التأويل والاجتهاد من ناحية أن التأويل هو من صميم الاجتهاد بالرأي»[2].

إن الاندماج في الفضاء المفهومي الكوني، كما يدعو طه عبدالرحمن، يسبقه النظر النقدي في مفهوم الاجتهاد، وتجديد آلياته، وتحديد غاياته ومقاصده. ويمكن «بالاجتهاد في سبيل الفهم، كما يدعو القرآن إلى ذلك أكثر من 700 مرة، النفاذ من خلال قراءته إلى المبادئ الأخلاقية، التشريع، التي يتعين عليها أن تلهم قرارات اليوم»[3].

وفي تمييزه بين الدين والفكر الديني، يذهب (أبو زيد) إلى أن الدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، بينما الفكر الديني «هو الاجتهادات

---

(1) محمد جمال باروت، «النص، الوعي، الواقع: نحو نظرية مقاصدية وتأويلية»، **التسامح**، عُمان، عدد 6، ربيع 2004.

(2) المرجع نفسه.

(3) **الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها**، ص 89.

البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها. ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أن تختلف من بيئة إلى بيئة - واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدد - إلى بيئة في إطار بعينه، وأن تتعدد الاجتهادات بالقدر نفسه من مفكر إلى مفكر داخل البيئة المعينة»[1].

لقد تصدى لإنضاج الرؤى الجديدة، في مضمار فضاء الاجتهاد عدد من رواد النهضة والتنوير والحداثة، من بينهم الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده ولطفي السيد وطه حسين وعلي عبد الرازق وقاسم أمين وسلامة موسى والعقاد وأحمد أمين وأمين الخولي، وغيرهم كثير كما يقول (أبو زيد) الذي يتساءل «كيف أمكن لإنجازات النهضة والتنوير أن تنزوي في دائرة ضيقة مفسحة المجال لسيطرة خطاب ديني غاشم يسعى إلى إطفاء كل المصابيح الإنسانية التي جاءت الأديان السماوية لتقوّي وهجها، وتمنحها زيتاً جديداً؟»[2].

وفي إجابته عن هذا السؤال، يقر (أبو زيد) أن خطاب التنوير ظل يدور مع نقيضه السلفي داخل دائرة السجال الأيديولوجي، ولم يتجاوز ذلك إلى تأسيس أفق معرفي جديد قائم على «إنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية ذاتها، وظلت الرؤية اللاتاريخية للنصوص الدينية هي الرؤية المسيطرة عند كلا الفريقين على السواء. ولا شك أن هذا القصور في الإنجاز التنويري ساهم- في إطار عوامل موضوعية اجتماعية اقتصادية- في تمكين الخطاب الديني من استعادة الأرض التي فقدها»[3].

وإن كان (أبو زيد) لم يفقد الرهان على إمكانية استعادة الأرض المفقودة التي أقام فيها رواد التنوير والإصلاح، فإن أركون يبدو متسربلاً باليأس من إمكانية الاستعادة، إذ يلاحظ ما يصفه «حقيقة ضخمة ذات طابع سيكولوجي يهيمن اليوم على التصرفات الشخصية حتى في أوساط المسلمين المقيمين في البلدان الغربية، ألا وهي خلع القداسة والتأليه والتعالي الرباني على النواميس، أو القوانين القديمة

---

(1) **نقد الخطاب الدين**، ص 196.

(2) المرجع نفسه، ص 199.

(3) المرجع نفسه، ص 200.

القرآنية، والسابقة على القرآن والإسلام على حد سواء، وسواء أكانت ذات طابع أخلاقي أم فقهي تشريعي. المسلمون يميلون إلى تقديس كل شيء آت من جهة الماضي أو الدين (. . .) هذه الممارسات الدنيوية من القوة والنشاط والغموض، بحيث إن المطالب السياسية الجامحة للأصوليين قد رمتْ في سلة المهملات كلَّ تفكير عقلاني لاهوتي عن الدين»[1].

تأويل خطاب التطرف والإرهاب

إن الشعور باليأس من إمكانية دفع عجلة التنوير والحداثة في عالم الإسلام المعاصر إلى الأمام، يمكنه أن ينتج ظواهر التزمت، وأن يغذي التطرف والعنف اللذين تمارسهما جماعات الإسلام المسلحة، أو بعض الحركات الإسلامية الأصولية المتشددة التي فرضت نفسها على الأنظار، كما يقول مكسيم رودنسون الذي يرى أن تصريحات التزمت الإسلامي وأعماله «تستحق أن تُكره وتُحتقر، لأنها ليست أسطورية خيالية، وإنما واقعية حقيقية، وبالتالي فإن دراستها ضرورية، ونقدها مشروع، بل مطلوب إلزاماً، بشرط أن يتحاشى الدارس كل تعميم تجاوزي يشمل مجمل الأفراد والأفكار»[2].

ويصف رودنسون التزمت، في العالم الإسلامي، بأنه «ظاهرة خطيرة»، ولا يعني ذلك اقتصار التزمت على جماعات الإسلام والفاعلين الاجتماعيين فيه، إذ إنه ظاهرة كونية تخص كل الجماعات الأيديولوجية، لكن ما يضاعف خطورة التزمت الإسلامي أنه «يهدد أمة تضم مليار شخص، ولا يمكنه إلا أن يهدد البشرية بمجملها، فما يصيبها لا بد أن يؤثر على بقية بقاع الكرة الأرضية. (. . .) ينبغي أن نتذكر، في كل لحظة، أن المسلمين أبعدُ ما يكونون عن كونهم جميعاً متزمتين، وأن الكثيرين منهم يتألمون أكثر من غيرهم من الأعمال المتعصبة والوحشية الناتجة عن التزمت»[3].

---

(1) **الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر**، ص 205.
(2) رودنسون، مكسيم، وآخرون، (1994)، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ترجمة وإعداد: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ص 119.
(3) المرجع نفسه، ص 119-120.

وإن كان رودنسون ينطلق، في تحذيره من تفاقم خطورة التزمت في عالم الإسلام، من حس المفكر الذي يسعى للمحافظة على خير العالم وأمنه وتسامح أطيافه، فإن إرنست رينان، يقف من الإسلام على الطرف النقيض، الذي تُشتمّ منه رائحة العداء، والكراهية، إذ ينقل إدوارد سعيد عن رينان اتهامه اللغة العربية بأنها ليست اللغة الملائمة لتغذية العلم، وأن «الإسلام ولغته العربية يجسدان الكراهية للعقل، ونهاية الفلسفة العقلانية، وعداوة متواصلة للتقدم. لم يكن الإسلام، بالنسبة للعقل البشري، إلا مؤذياً»[1].

ويرى سعيد أن رينان ينطلق من استبقاء الإسلام حياً من أجل تقويضه وحسب، وبالتالي فإن المستشرق الفرنسي «لم يعالج، البتة، بالفعل الواقع الدنيوي للأديان في إصرارها على وجودها، كما هو عليه واقع الأمر بالنسبة للإسلام، أي تلك الأديان التي لا تزال بمقدورها أن تحافظ على وجودها، وأن تكون قوية حتى في عصر بوسعه أن يبرهن ثقافياً، بدون أدنى شك، على أن الدين شيء من غابر الأزمان. وإن هذه الورطة هي الورطة الثقافية لرينان، وبؤرة العَمَه فيها، كائناً ما كان عمق اعتقاده بنفسه أنه قد تخطى الدين وتسامى عليه»[2].

إن هذه التصورات التي ترسم صوراً مشوبة بالتوتر والالتباس عن الإسلام، تستدعي جلاء هذه الانطباعات، مهما كان بعضها متطرفاً وغاشماً، من أجل تقديم الإسلام على حقيقته، ديناً قائماً على التسامح والتعددية واحترام العقل والانفتاح على العصر.

ولا يمكن جلاء الصورة، التي عطفت ممارسات بعض المسلمين على سلوك متزمت أو «إرهابي»، إلا بالعودة إلى جذور العنف في التاريخ، وهي جذور ضاربة في أعماق التكون البشري، وكانت أولى تجليات هذا العنف قصة «قابيل وهابيل» التي يسفر التحليل الميثولوجي لوقائعها عن أن العنف مترسخ في الوعي الإنساني، بسبب الظلم الذي ينشأ في الحياة، فيخلق ظالمين ومظلومين.

ويكشف (أبو زيد) عما يسميه «العنف المقدس» الذي يستمد أصحابه

---

(1) **العالم والنص والناقد**، ص 342.

(2) المرجع نفسه، ص 343.

مشروعيتهم من فهمهم لبعض آيات من القرآن، مثل (32 من سورة براءة): ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾.

ووضع هذه الآية في سياق تنزيلها ومعرفة أسبابه ومناسبته تكشف بداية الصراع مع «الآخر» وقد نزلت هذه الآية لتعقّب على حادثة «قابيل وهابيل»، إذ يكتفي الخطاب القرآني بوصف بني إسرائيل بأنهم «مسرفون».

أما سورة التوبة فتبدأ بـ ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، وصولاً إلى الآية 29 ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾.

وتكشف هاتان الآيتان عن «القواعد الأخيرة التي يؤسسها القرآن لجماعة المؤمنين للتعامل مع أعدائهم، سواء كانوا من المشركين - عبدة الأوثان - أو كانوا من أهل الأديان الأخرى، خاصة اليهود والنصارى (أهل الكتاب). لكن النهاية كانت ذروة التطور لتوتر العلاقات بين الجماعات المؤمنة والجماعات الأخرى»[(1)]. ونزلت هذه الآيات على النبي لأمره بحرب الروم، فغزا النبي، بعد نزولها، غزوة تبوك.

ثم يتصاعد خطاب القرآن في محاربة «الأعداء» كما في (الآية 39 من سورة الأنفال): ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ۚ فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾. ثم بعد ذلك تأتي (الآية 4 من سورة محمد): ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۚ ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ ۗ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾.

ويرى (أبو زيد) أن هذه الآيات هي المرجعية التي ينهل منها، ويستشهد بها

---

(1) نصر حامد أبو زيد، وآخرون، (ب ت)، **الحرب، القمع، الإرهاب: العنف السياسي والحضارة في مجتمعات الغرب والعالم الإسلامي**، منشورات الحوار الثقافي بين الغرب والعالم الإسلامي، ص 119.

«الإرهابيون ليبرروا بها أفعالهم، لا في مقاتلة المشركين وأهل الكتاب فقط، بل في مقاتلة المسلمين أنفسهم في المجتمعات المسلمة، بناء على أن هذه المجتمعات لم تعد مجتمعات محكومة بقواعد الإسلام وشريعته. ولم يعد «الإرهاب» موجهاً للحكام المسؤولين عن انحراف هذه المجتمعات عن الشريعة الحقة وحدهم، فقد شاركهم المؤمنون في ذلك بالصمت وعدم الثورة ضدهم، وبذلك فقدوا إيمانهم وصاروا (كفاراً) مثل حكامهم. كان هذا فكر سيد قطب الذي وصم المجتمعات الإنسانية كلها بسمة (الجاهلية)، لأنها تحكم بغير ما أنزل الله، وتضع العقل الإنساني بديلاً عن العقل الإلهي في الحكم، وهذا هو جوهر الجاهلية التي لا تشير إلى فترة زمانية بعينها بقدر ما تشير إلى منهج غير إلهي»[1].

وقد تغذى فكر سيد قطب على آراء أبو الأعلى المودودي الذي جعل غايته «استئصال شأفة كل نظام للحياة أُسس بنيانه، ووُضعت قواعده على الانسلاخ من عبودية الله، وعدم المبالاة بالمسؤولية الأخروية، والاستغناء عن تعاليم الأنبياء وإرشاداتهم، فإنه مُبيد للإنسانية مقوِّض لدعائمها، وأن تقيم مكانه نظاماً للحياة مبناهُ على طاعة الله عز وجل، والإيمان بالآخرة واتباع الرسل والأنبياء، فإنه لا سعادة للإنسانية ولا فلاح إلا فيه»[2].

ويتناول (أبو زيد) ظاهرة أسامة بن لادن من خلال تنظيم «القاعدة» إذ انتقلت المواجهة من «محاربة الجاهلية في العالم الإسلامي إلى محاربة الجاهلية العالمية»، واستعملت في هذه المواجهة عبارات «الاستكبار العالمي» و«الشيطان الأكبر» في إشارة إلى أميركا، وهي العبارات ذاتها التي ترددت في «الخطاب الإيراني المساوق للثورة الإسلامية في نهاية السبعينات»[3].

ويستعيد (أبو زيد) الجدل حول التفسير الكلاسيكي للقرآن، فيقول «إذا أخذنا بالقاعدة التأويلية التي رسخها علم التفسير الكلاسيكي، لا يمكن أن ندين الإرهاب

---

(1) المرجع نفسه، ص 120.

(2) المودودي، أبو الأعلى، (ب ت)، **واقع المسلمين وسبل النهوض بهم**، دمشق: مكتبة الشباب المسلم، ص 6-7.

(3) **الحرب، القمع، الإرهاب**، ص 121.

دينياً، فهو في استدعائه المقدس، لَيُبرِر ذاته، مخلصاً إخلاصاً تاماً، وهذا سر قوته اللاهوتية. القاعدة تسمى النسخ، وتعني أن القواعد المتأخرة - من حيث النزول على النبي في الترتيب الكرنولوجي للوحي - تلغي القواعد الأقدم في نفس الموضوع، أي تنسخها. ومعنى ذلك أن الوحي المدني المتصل بالحرب والقتال والإخضاع قد نسخ المكي المتصل بالتسامح والصبر والاحتمال»[1].

وكان هذا الأمر، كما سبقتْ الإشارة، قد طرحه المفكر السوداني محمود محمد طه، الذي اقترح نسخ الرسالة المدنية وتعليقها، وإلغاء تعليق الرسالة المكية واعتبارها «الرسالة الثانية» وهو عنوان كتابه الذي دفع حياته ثمناً له، وفي نيته أنه يخدم الإسلام بإزالة هذا التمازج الانصهاري بين الوحي والتاريخ، وهو ما ينهل منه، لتبرير أقوالهم وأفعالهم، أصحابُ الإسلام السلفي، والتيارات الجهادية المسلحة.

وتحتل مهمة تأويل خطاب العنف أولوية في نظرية التأويل الإسلامية المعاصرة، لأن عدم فهم تاريخية نزول الوحي، وعدم التعامل الخلاق مع مفهوم الاجتهاد الذي يصوغ أولويات المسلمين، ويؤوِّل الخطاب القرآني، وبخاصة آيات الجهاد، تأويلاً يخدم مصالح المسلمين، ويحقق المقاصد الكلية للشريعة، من شأنه أن يجعل الإسلام في مهب عواصف الفهم المتعسر، أو المحاط بالالتباسات والشكوك والمخاوف.

ومن مهمة التأويلية الإسلامية المعاصرة أن تكرس المفاهيم التي تحضّ على حوار الأديان، وتعزز قيم التسامح التي تجد تعبيرها الأرقى في الفكر الصوفي، «لأنه يؤسس التسامح تأسيساً معرفياً لا أخلاقياً، وذلك من حقيقة أنه (لا يعرفُ الحقَ إلا الحقُ)» كما يقول ابن عربي الذي يتعين أن يحفز فكرُه على استعادة قيم التسامح المعرفي القارّة في خبايا التراث العربي الإسلامي[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص 121.

(2) **الخطاب والتأويل**، ص 254.

تجديد الخطاب الديني

لعل ما يمتاز به مبدأ «تشاؤم العقل وتفاؤل الإرادة» الذي طرحه غرامشي، هو علو كعبه وموافقته لأحوال المسلمين في العالم المعاصر. وهو مبدأ يتسلل في أدبيات المفكرين والنقاد والمثقفين الدينيين الذين يحاولون وقف الانهيارات المتواصلة في المباني القيمية الكبرى التي كانت عنوان الرسالة المحمدية في تأسُّسها على العدل، والخير، والمساواة، والانعتاق، واحترام العقل.

ولا بد لهؤلاء من أن ينفصلوا عن تقديس الماضي بشكل مطلق، من أجل تجديد الفكر الديني وبنائه، وَفق مفاهيم الحداثة، التي هي في نظر أدونيس «انشقاق وهدم من حيث أنها تنشأ عن طرق معرفية لم تُؤْلف، وتطرح قيماً لم تؤلف. إن الانشقاق جزء عضوي من الوحدة، لا يجوز أن نخاف منه، والهدم وجه آخر للبناء. وتتضمن الحداثة الرفض والتمرد من حيث أنها تتخلى عن التقليد، ومفهومات الأصول والأسس والجذور والمعايير الثابتة»[1].

وقد جرت مقاربة مفهوم التجديد الديني في مستويات متعددة تركزت في مجملها على أهمية التجديد لمواجهة متطلبات العصر، و«إعادة اكتشاف الذات وفق شروط الوعي العالمي الجديد المتميز بمناهجه المعرفية، وليس الأيديولوجية، وهو لذلك تحوّل نوعي في البنية الثقافية والفكرية والاجتماعية للمجتمعات العربية. ليس التجديد الذي غايته المعاصرة مجرد تراكم كمي لمستجدات تضاف إلى المجتمع القديم، إنه نهاية الاغتراب الحضاري بوضع الإنسان في سياق تاريخي ووجودي أشمل يعيد العلاقة بينه وبين محيطه الكوني»[2].

كما أن من شأن تجديد العقائد الدينية أن يؤدي، بالضرورة، إلى مراجعات لن تقل جذرية في مجال التشريع، «فإذا كانت قيمة الحرية تفرض أن يصبح الإيمان بالله مقدمة لتحرير الإنسان على الصعيد الفلسفي، فإنها على الصعيد التشريعي لم يعد معناها النقيض للعبودية، وبالتالي لم يعد وارداً، على سبيل المثال، الحديث

---

(1) **النص القرآني وآفاق الكتابة**، ص 115.

(2) احميدة النيفر، «التجديد الإسلامي ورؤية العالم: من النقد إلى التأسيس»، **التسامح**، عُمان، عدد 22، ربيع 2008.

عن قتل المرتد، واستتابة من بدا رأيه مغايراً للرأي السائد. لا يعني هذا تحريض المسلمين على الخروج عن دينهم، ولكن هي دعوة لهم ليؤسسوا إيمانهم على القناعة الشخصية والعقلية والروحية العميقة، وبالتالي ربط عملية التشريع بالقيم الإنسانية العليا التي يجب أن تُفهم بوصفها المقاصد العليا التي جاء من أجلها الإسلام»[1].

ولأن الإسلام ربط غاياته ومقاصده بالعدل والحرية واحترام العقل، فقد أضحى حائزاً على مقومات التنوير التي بمقدورها أن تحيي «المشروع النهضوي العربي بعد أن بدأ يتفكك ويتضاءل وتبهت معالمه. ويتمثل ذلك في تحرير الأرض، وأبناء الوطن من صنوف القهر والعسف، والطموح إلى تحقيق العدالة، وتحقيق وحدة الأمة، بدلاً من التفتت والتجزؤ والتناحر على الحدود، والقضاء على الأوطان باسم الأقليات، والدفاع عن الهوية والأصالة ضد التغريب والتقليد، والتنمية المستقلة للموارد الطبيعية والقوى البشرية ضد التبعية»[2].

لقد سيطر هاجس التجديد الديني على المفكرين في بلاد الإسلام، لأنهم كانوا يريدون من خلال هذا المشروع فتح كوى في الجدار الشاهق الذي أقامه التفكير الديني التقليدي، ولعل هذا الأمر هو ما حفز المفكر الهندي محمد إقبال على وضع كتاب يحمل عنوان **تجديد الفكر الديني** بعد أن اشتبك مع الفكر الأوروبي، وامتزج وعيه الإسلامي بمطالب الانخراط في الأسرة الكونية، لذا راح يحاول «بناء الفلسفة الإسلامية بناءً جديداً، آخذاً بعين الاعتبار المأثورَ من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة»[3].

ويتميز تفكير إقبال بتشريع باب التفكير في المشكلات الدينية على مصراعيه، من خلال رؤية استفادت من مناهج النقد والتأويل في الغرب، بحيث تجلى الدين،

---

(1) صلاح الدين الجورشي، «الطبيعة المزدوجة للظاهرة الدينية وحتمية الإصلاح الديني»، **التسامح**، عُمان، عدد 17، شتاء 2007.

(2) حسن حنفي، «أفق الإسلام المستنير»، **التسامح**، عُمان، عدد 1، شتاء 2003.

(3) إقبال، محمد، (1968)، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ط 2، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص 2.

في تصوراته، باعتباره ظاهرة وجدانية روحية لا تنفصل عن الحياة الاجتماعية، مع أنها تغذيها وتطهّرها من الأفكار السقيمة.

ومن أبرز وجوه التجديد، التي اقترحها إقبال، إصرارُه على أن التعامل الأيديولوجي مع الدين يفقده المضامين الروحية، وتجعله ميداناً للاقتتال والفرقة. وهو، في هذا السياق، يقترح مفهوم «الرياضة الدينية» الذي يتقاطع مع التجارب الروحية الكبرى التي صاغها الصوفيون الأوائل.

وبدا الفكر التجديدي، عند إقبال، شديد الوضوح حينما اقترح صيغة اجتهادية خلاقة لفكرة «ختم النبوة»، وراح يعمق معانيها اعتماداً على أن «النبوة لَتبلغ كمالَها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً على مقود يقاد منه، وأن الإنسان لكي يحصل على كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يُترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو»[1].

ويُعدّ المفكر الإيراني علي شريعتي امتداداً لفكر إقبال، بل إن حماسة شريعتي لمنهج التجديد الديني، الذي قدمه إقبال، حفزه على قراءة هذا المشروع قراءة تحليلية موسعة ضمها في كتاب **إقبال مهندس التجديد في بناء الفكر الإسلامي** دعا فيه إلى إعادة النظر في جميع المعارف الدينية بثلاث وسائل، هي المنهج والإيمان والتضحية. ومن شأن هذه الوسائل أن تجدد فهم الاجتهاد على نحو يوسع الفهم المتطور للدين، إذ يرى إقبال أن «مجتمعنا الإسلامي المتحجر والنائم يحتاج اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى مصلحين من أمثال (مارتن لوثر) و(كالفان) الاحتجاجيين»[2].

ويتناول شريعتي، في مشروعه لتجديد الفكر الديني، ثلاثة اتجاهات يعرّف من خلالها الإسلام، الأول: الإسلام بوصفه ديناً واضحاً في مدرسة عقلية وعلمية بشرية، ويجب أن يقدم كأيديولوجيا. والثاني: الإسلام الذي يقدم على شكل إيحاءات عاطفية مكررة وتقليدية يمارسها الجميع بشكل لا شعوري. والتعريف الثالث: الإسلام الذي تجسّد في مجموعة من العلوم الإسلامية التخصصية.

ويعبر شريعتي عن هذه التفسيرات الثلاثة للإسلام بالترتيب: «إسلام الوعي

---

(1) المرجع نفسه، ص 144.

(2) **اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران**، ص 77.

والعقيدة، وإسلام العامة، وإسلام العلماء. وما يهدف إليه شريعتي ليس الإسلام العالِم (من طراز ابن سينا)، ولا الإسلام العامي، فاقد الوعي، بل الإسلام الواعي المتنوّر (من طراز أبي ذر)، فإسلام أبي ذر ليس إسلام الثقافة والعلم، ولا إسلام التقاليد والعادات، بل هو إسلام العقيدة والأيديولوجيا»[1].

ومثلما وصف شريعتي المجتمع الإسلامي بالتحجر، فإن المفكر السوداني حسن الترابي يصف الفكر الإسلامي بأنه ساذج وغارق في التجريدية، وخارج عن التاريخ ومنفصل عن الواقع، لذا فإنه يرى في إطار فكره الاجتهادي بأنه «مثلما قدَّر الله أن تجدد الشرائع قديماً، وجعل ذلك بوحي من عنده، منوطاً تبليغه بالرسل الذين انقطع رتلهم بالرسالة المحمدية، قدَّر أن يؤول تجديد فقه الشريعة الخاتمة وأمرها إلى قادة التجديد وحركاته بتوفيق الله، وكما كانت تثبت أصل الشرائع، تُحييها وتصدقها الرسالات المتواترة، ثم تتباين وتتناسخ لتفي بحاجة تكييف الواقع الجديد مع الحق، كذلك احتوت الشريعة الخاتمة على أصول ثبات يُحييها المجددون كلما ماتت في نفوس المؤمنين، وأصول مدونة تتيح لهم من داخل إطارها التكيف المتوالي، وكما لم يكن تجدد صور الخطاب الشرعي عبر الرسالات المتعاقبة تبديلاً لأصول الدين الواحد، ولم يكن تطور تشريع الرسالة الخاتمة عبر أطوار بناء المجتمع عهد التنزيل تبديلاً، فإن تكيف صور التعبير الديني إزاء التطورات المادية والاجتماعية بما يحفظ الواجهة الثابتة، إنما هو ضرورة لاتصال الدين ووحدته عبر الزمان»[2].

ويؤكد الترابي أهمية تجديد الفقه وتغيير أصوله وأحكامه من خلال بروز فقهاء جدد يعيدون الاعتبار للعقل، ويعيدون للجماعة المسلمة حقها في تكوين سلطة الإجماع، بحيث يغدو الإجماع إجماعَ الأمة المسلمة أو الشعب المسلم، فهو لا يعتبر أن «الأشكال التي أخذها الدين في عهد من العهود هي أشكاله النهائية، وإنما يزدهر الدين، بإذن الله، في شكل جديد عهداً بعد عهد»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 75.

(2) الترابي، حسن، (1999)، **تجديد الفكر الإسلامي**، قسنطينة: دار البعث، ص 132.

(3) المرجع نفسه، ص 38.

ولا ينفصل تحجر المجتمع عن تخلف خطابه الفكري، فكلاهما مرتبط بالآخر ونتيجة له. وما وصْفُ الترابي للفكر الإسلامي المعاصر بأنه منفصل عن الواقع، وقديم، ويعبر عن عصور مضت وانقضت إلا واحدة من تجليات أزمة هذا الفكر الذي يعتبر (أبو زيد) أن إصلاحه يحتل رأس الأولويات، انطلاقاً من طبيعة التحديات التي تواجه العالمين العربي والإسلامي.

وفي مقدمة هذه التحديات «ذلك الاستخدام الأيديولوجي النفعي للإسلام لتحقيق مصالح وغايات ذات طبيعة فئوية محلية عاجلة. وسواء تمّ هذا الاستخدام من جانب جماعات سياسية بعينها، أو من جانب أنظمة وسلطات سياسية فاقدة للمشروعية الاجتماعية والسياسية والقانونية، فالنتيجة واحدة، هي تحويل الإسلام إلى أداة من الأدوات، واختزاله في وظائف وغايات ذات طبيعة دنيوية متدنية»[1].

ويضرب (أبو زيد) مثلاً على ذلك، الاستخدام الأيديولوجي للدين من خلال ترديد أنصار الفكر الإسلامي السلفي «مقولة أن الإسلام دين شمولي، من أهم أهدافه ووظائفه تنظيم الحياة الإنسانية الاجتماعية والفردية في كل صغيرة وكبيرة، بدءاً من النظام السياسي، ونزولاً إلى كيفية ممارسة الفرد لنظافته الذاتية في الحمام. هذه المقولة تفترض أن دخول الفرد في الإسلام بالميلاد والوراثة أو الاختيار الواعي، يعني تخلي الإنسان، طواعية أو قسراً عن طبيعته الإنسانية الفردية، التي تسمح له باتخاذ القرار بشأن كثير من التفاصيل الحياتية التي من شأنها أن تتضمن اختيارات عديدة (. . .) وحين تأخذ الحياة هذا المنحى، يتحتّم أن يكون رجل الدين - لا رجل الخبرة والاختصاص في الشأن المعني - هو المصدرَ الوحيد للمعرفة»[2].

إن من شأن عصرنة الخطاب الديني، وتعددية الأفكار أن تجعل الحداثة تسلك دروبها نحو الضمير الإسلامي، كما يقول عبد المجيد الشرفي، الذي يصف المجتمعات العربية بأنها «تعيش فترة تحوّل متسارع، وهي بصدد الانتقال تدريجياً، لكن بثبات وفي العمق بالخصوص، من مجتمعات تستند إلى الدين في تنظيم أمورها كلها إلى مجتمعات معلمنة لا يؤدي فيها الدين نفس الوظيفة - دون أن يعني ذلك

---

(1) **الخطاب والتأويل**، ص 224-225.
(2) المرجع نفسه، ص 225.

انعدام وظيفته أصلاً - وتستمد مشروعية مؤسساتها من غير سلطته المرجعية. وهذا ما يفرض التلاؤم مع الأوضاع المتسمة بالتعددية الأيديولوجية، والتعوّد على أنماط جديدة من التدين لا علاقة لها بادعاء الحقيقة المطلقة التي يُحمل الناس على اتباعها حملاً، ويُكتفى منهم بقبولها ظاهرياً، وبالامتثال لما يأمرهم به رجال الدين دون اعتبار في الدرجة الأولى للمسؤولية الشخصية والاختيار الحر لما يرضي الضمير»[1].

إن هذه الأنماط الجديدة من التدين التي أوجدت فئة رجال الدين، وجعلتهم وسطاء بين السماء والأرض خلقت للمسلمين «مأساة حقيقية» لأنهم «وضعوا الفكر الديني فوق الدين، ثم تعاملوا مع الفكر الديني وتجاهلوا البحث في الدين ذاته. (وهذه) العقلية الإسلامية التجزيئية تنظر إلى كل قضية بذاتها دون أدنى علاقة بغيرها، كما أنها لا تهتم بالتناقضات إن وجدت. كذلك فإن هذه العقلية لا تهتم بالربط بين السلوك والممارسة العملية. وهي أيضاً عقلية حتمية، بمعنى أن ننظر إلى الأسلاف، كما كان أهل الجاهلية ينظرون إلى أصنامهم، فلا يجرؤون على مناقشة العلماء والفقهاء الذين سبقوهم، تحت تأثير وَهْم أن أؤلئك الفقهاء والعلماء قد استحوذوا على كل شيء»[2].

ولا يكتفي أنصار هذا الخطاب الديني، بتصنيم الماضي وعبادته، بل إنهم يخلطون بين الحقائق التاريخية والحقائق الماورائية، حين يعملون على «تسييس الدين، أي جعله ورقة من أوراق اللعبة السياسية، وتديين السياسة، أي جعل السياسة وممارستها باباً من أبواب الدين نفسه. (والطريقان) يؤديان في النهاية إلى أقلمة ما هو عالمي في جوهره، وإلى خصخصة ما هو عام في كينونته، وإلى تأريخ ما هو متسام في دعوته، وهذا ما تفعله الإسلاموية المعاصرة، كما فعله البعض بأديان أخرى سابقة ولاحقة، فكانوا من المدمِّرين للدين، وهم يظنون أنهم من المدافعين عن بيضته»[3].

---

(1) الشرفي، عبد المجيد، (1991)، **الإسلام والحداثة**، تونس: الدار التونسية للنشر، ص 263-264.

(2) بغدادي، أحمد، (1999)، **تجديد الفكر الديني: دعوة لاستخدام العقل**، دمشق: دار المدى، ص 78.

(3) الحمد، تركي، (2004)، **من هنا يبدأ التغيير**، بيروت: دار الساقي، ص 294.

ويلفت النظرَ ازديادُ أنصار تلك «الإسلاموية المعاصرة»، أو ما يطلق عليه فؤاد زكريا «الصحوة الإسلامية»، التي لا يعكس ازدياد المنتسبين إليها، عددياً، ارتفاعاً في مستوى الفكر والقدرة على إثبات مرونته، ومواجهته للمشاكل المتجددة في عالم سريع التغير.

ويتساءل زكريا: كيف أمكن الجمع بين الصحوة الكمية والكبوة الكيفية في وقت واحد؟

إن «التعليل الواضح لهذه الظاهرة ذات الوجهين المتنافرين، هو أن تلك (الصحوة) في حقيقتها مظهر من مظاهر الإحباط وخيبة الأمل. فدلالتها الحقيقية سلبية: سخط ونفور على الأوضاع القائمة، وعجز عن الاهتداء إلى طريق جديد. وهكذا تكون النتيجة العملية هي الارتماء في أحضان ذلك الطريق المجرَّب، طريق الدعوة الدينية، وكأن إعلان العودة إلى طريق الدين سيحل بطريقة آلية مشكلات السياسة والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية والانتماءات الدولية»[1].

وما دام الأمر على هذا النحو من التناقض والتنافر، فهل يجعل ذلك أنصارَ «الصحوة الإسلامية» قمينين بهذا الوصف؟ بمعنى آخر، يسأل محمد جابر الأنصاري: هل تبشر الصحوة الإسلامية بصحوة أخلاقية مماثلة لها باعتبار الدين، في المجتمع العربي، مصدر الأخلاق؟

يجيب الأنصاري: «نرجو ذلك، ولكن المراقب المحايد للظاهرة الإسلامية يجد أيضاً أن السلوكية الأخلاقية الحقيقية الصادقة، ليست من السمات البارزة لأحزابها وقادتها، وإن كان لا يخلو منها بعض شبابها. (إن) المعوّل هو على طهارة النفس، طهارتها من الحقد والطمع والإثرة، ويقظة الضمير في التعامل مع الجميع. فالدين المعاملة قبل كل شيء: حُسن معاملة الآخرين، وحسن معاملة المخالفين على وجه الخصوص، سواء في الرأي أو الاجتهاد والمعتقد (ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك) وهذه أزمة دعاة الإسلام السياسي اليوم»[2].

---

(1) زكريا، فؤاد، (1985)، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**، بيروت: دار التنوير، ص 36.

(2) الأنصاري، محمد جابر، (2001)، **مساءلة الهزيمة: ثقافة المراجعة بوجه التراجع**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 147.

إن بيان تهافت خطاب الفكر الديني المعاصر يتجلى في وجوه الانقطاع عن الحاضر، والتمسك بالشكليات، والميل إلى تجزيء الظواهر، والضيق بالمخالفين، وتسييس الدين خدمة لأغراض نفعية براجماتية آنية. فكيف يكون الإصلاح، وما السبيل إلى الخروج من عنق الزجاجة؟.

المفكرون الإصلاحيون طرحوا أفكاراً تتصل بفتح باب الاجتهاد، وإعادة النظر في مفهوم الإجماع، كما يدعو الترابي. لكن ثمة من يقترح، سبيلاً للإصلاح والتنوير، من خلال الاحتذاء بالنموذج الأوروبي في التصنيع والفكر العلمي العقلاني، كما تحقق في أوروبا عصر التنوير، أي «أن نتخذ منها مثلاً، لا أن ننسخها. فالمقصود دمج مكوناتها الإيجابية في التراث الوطني- الثقافي الذي تألفت نواته العميقة من تضافر تقليد حكومي عريق وأيديولوجية دينية منذ القرن السابع. وسيحدد الطهطاوي الهدف من ذلك بصورة رائعة: ليكن الوطن مكان سعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع»[1].

ويستعيد الطهطاوي، بدعوته دمج عناصر التصنيع بفاعليات العقل، المبادئ التي هجس بها رفاقه الأوائل في مسيرة التحديث والعصرنة في العصر الحديث، وهي مسيرة أعلت من شأن العقل، وبوّأته مكانة مرموقة، كما فعل الكواكبي الذي عدّ الإصلاح الديني دافعاً إلى اليقظة العقلية والتحرر الفكري، حيث فطن الكواكبي إلى أن الإصلاح يزيح عن كاهل العقل البشري الأثقال التي تراكمت عليه بفعل السنين، وصيّرته من العجز بحيث لا يستطيع أن يتولى شؤون نفسه، فضلاً عن شؤون السياسة والدين، لذا راح ينتقد «الزيادات التي دخلت على الدين وليست منه، والتشديدات التي جاء بها الفقهاء فأضرت بالدين نفسه وجعلته لا يُحتمل ولا يُطاق»[2].

فالإصلاح، الذي ينشده الكواكبي، والذي وضع ملامحه الطهطاوي، في سبيل تقديم صياغة للدين، لا يمكن، أن يكون، كما يقول أحمد برقاوي، ثمرة وعي

---

(1) عبد الملك، أنور، (1974)، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة وإعداد: بدر الدين عرودكي، بيروت: دار الآداب، ص 111-112.

(2) خلف الله، محمد أحمد (ب ت)، **الكواكبي: حياته وآراؤه**، القاهرة: مكتبة العرب، ص 25.

ديني للعالم والمجتمع، بل هو ثمرة وعي دنيوي سياسي وأخلاقي نما وتطور في حاضنة إسلامية ثقافية. وهو يقر بأن الدين تحول «على يد المصلحين الإسلاميين إلى فكر عقلاني يواجه مشكلات اجتماعية وسياسية وثقافية وقومية، ينأى أكثر فأكثر في سيرورته عن الوعي الديني الذي ترسخ في ثقافة تقليدية خالية من المضمون الاجتماعي»[1].

ويعتبر برقاوي أن محمد عبده أهم المصلحين على الإطلاق. ولعل هذا ما جعله يجيب بنعم عن السؤال الذي قدمه: هل كان محمد عبده علمانياً؟

يقول برقاوي إن «محمد عبده لم يستخدم مفهوم العلمانية مباشرة، ولكن إذا ما انطلقنا من أن العلمانية هي فصل الدين عن الدولة، والمساواة بين الناس، وعدم التمييز بينهم استناداً إلى المعتقد الديني، أو الانتماء العرقي، فإن عبده بهذا المعنى علماني بامتياز»[2].

ويستدل على علمانية عبده، من خلال الخيارات التي يطرحها الإمام، «فهو مع قلب السلطة الدينية، وهو مع اختيار الأمة أو نائب الأمة لحاكمها، وهو مع قيام مجلس برلماني بسن القوانين الوضعية للصالح العام، وهو مع الفصل بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، وهو مع المساواة بين جميع المواطنين، بمعزل عن الدين. إذاً يمكن القول باطمئنان إن عبده هو الذي وضع أسس العلمانية استمراراً لأستاذه الشيخ الأفغاني. وهذا يعني أن العلمانية هي مشروع للإصلاح الديني الإسلامي، وليس للمشروع الليبرالي فقط»[3].

واستفاد من تصورات عبده وأطروحاته الفكرية في التحديث والتنوير تيار واسع من المثقفين والمفكرين كان في طليعتهم طه حسين الذي كان مشروعه يهجس بـ«دولة علمانية ديمقراطية تحقق المساواة بين البشر، أو تطمح لتحقيق هذه

---

(1) برقاوي، أحمد، (1999)، **محاولة في قراءة عصر النهضة، (الإصلاح الديني، النزعة القومية)**، (ط 2)، دمشق: دار الأهالي، ص 76.
(2) أحمد برقاوي، وآخرون، **حداثات إسلامية**، ص 25.
(3) المرجع نفسه، ص 25.

المساواة، وتحويل الفرد إلى مواطن في مجتمع مدني يشعر بقيمته وبحريته»[1].

لقد كانت العلمانية خياراً، وضرورة حضارية، لدى عدد من المفكرين للخروج من محنة الفكر العربي في العصر الحديث، ومحاولة فصل العقل عن التفكير اللاهوتي. ومهما كانت الوجوه التي عبرت العلمانية عن نفسها من خلالها، إلا أنها كانت تأتلف حول أفكار التنوير، والعقلانية، وفك الاشتباك بين السلطتين الدينية والسياسية، كي لا يتحول الدين إلى أداة بيد رجال الدين، أو ما يسميهم سلامة موسى «الكهنة» القابضين على السلطة، كما يقول أحمد ماضي، الذي يؤكد أن موسى دعا «بمنتهى الصراحة والوضوح، إلى فصل الدين عن الدولة»، لأن السلطة الحكومية، الممثلة في الدين أو المستعينة به، هي التي تقيّد حرية الفكر، وتضطهد الناس، لأن «الدين يزيد سلطان الحاكم، إذ يمتد ليشمل العالم الثاني، أي العالم الأخروي، الأمر الذي يجعل سلطانَه أكبر»[2].

وثمة من يعتبر أن علي عبد الرازق قد اقترح تصورات علمانية في كتابه **الإسلام وأصول الحكم** قائمة على فصل الدين عن الدولة، مؤكداً أن النبي محمد «لم يُرسل لممارسة السلطة السياسية، بل كان واعظاً ومبشراً يبحث عن الحقيقة. وكان دوره يعبّر عن سياق روحي محض، غايتُه توجيه البشر إلى طريق الله عزوجل»[3].

بيْد أن التيار العلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا يتوقف عند عبد الرازق، فهناك «الفيلسوف الوضعي زكي نجيب محمود الذي أكد أن العقلانية هي سبيل التجديد، والمصالحة بين الأصالة والحداثة، ودعا إلى تحرير العقول العربية الإسلامية من أوهام الخرافة واللاعقلانية (. . .) كما اقترح الانتقال من المعرفة القائمة على الخطابة إلى نوع من المعرفة قوامه العلم»[4].

---

(1) برقاوي، أحمد، (1996)، **أسرى الوهم**، دمشق: دار الأهالي، ص 76.

(2) ماضي، أحمد، (2008)، **سلامة موسى: العلمانية والدين**، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ص 88-89.

(3) Moch, Nur Ichwan, *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship*, MA thesis in Islamic Studies, Leiden University, The Netherlands, 1999, pp. 24-25.

(4) Ibid.

ويدافع (أبو زيد) عن خيار العلمانية، وينفي أن يكون هذا الخيار منطوياً على «الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة»، ووصف من يروجون لهذا الفهم بأنهم «يخلطون عن عمد وبوعي ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة، أي فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة. الفصل الأول ممكن وضروري، وقد حققته أوروبا بالفعل، أما الفصل الثاني، فهو وهم يروّج له الخطاب الديني في محاربته العلمانية، وليكرس اتهامه لها بالإلحاد»[1].

ومن يملك قوة فصم الدين عن المجتمع أو الحياة، وأي قوة تستطيع تنفيذ القرار، إذا أمكن الصدور، يتساءل (أبو زيد) الذي يذهب إلى أن هدف الخطاب الديني، من ربط العلمانية بالإلحاد، «أن يجمع أصحاب المصلحة في إنتاجه بين قوة الدين وقوة الدولة، بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. ويزعمون، فوق ذلك كله، أن الإسلام، الذي ينادون به، لا يعترف بالكهنوت ولا يقبله»[2].

ويشدد (أبو زيد) على أن التحليل العلمي للدين ينفي عنه الأسطورة، ويستبقي ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية، وفي ضوء ذلك، فالعلمانية «في جوهرها ليست سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين»[3].

ولئن كان مثل هذا الرأي يثير الغرابة، وربما الاستفزاز، إلا أن (أبو زيد) قصد به أن العلمانية تحفز على قيم التنوير، وترفع من شأن العقل، وهو ما يصب في مصلحة التفكير المتحرر من القيود والاشتراطات المتزمتة في التعامل مع النصوص الدينية.

لقد عكست التعددية الفكرية في وجهات النظر السابقة، إحساساً عميقاً بضرورة التوصل إلى صيغ مفهومية مشتركة تجمع المبادئ الكلية لروح الدين وتصهرها في بوتقة تسمح للمنخرطين في فضاء الإسلام فهمَ الخطاب الإلهي على نحو يعينهم على مجابهة أقدار الحياة وتحدياتها.

---

(1) **نقد الخطاب الديني**، ص 11.

(2) المرجع نفسه، ص 10.

(3) المرجع نفسه، ص 11.

ولعل أكثر الذين يغدو هذا الأمر ملحاً بالنسبة إليهم، هم أولئك المسلمون الذين يعيشون في بلاد الغرب، وارتبطت مصائرهم بتلك الأمكنة واشتراطاتها. ولعل هذا ما يضمره سؤال (أبو زيد): «هل يمكن أن يولد (إسلام أوروبي) كما يحلم بعض الطامحين؟ أي إسلام يكون؟ ما هي ملامحه؟ وما هي قواعده العقيدية واللاهوتية؟ وما هي ملامحه الإنسانية؟ ومن سيساهم في صياغة هذا الإسلام المرتقب، ومن أي موقع، وبأي منهج؟»[1].

ويشعر المسلمون في الغرب أنهم أمام خيارين أحلاهما مر: إما الاندماج أو الإحجام، إما الانفتاح المشروط أو الانغلاق، إما ثقافة الغرب التي تضمن لهم العيش الكريم والاطمئنان، أو القيم الخاصة التي تجلب لهم سخط الغرب وعدم رضاه. وثمة منظور ثالث يسعى أصحابه إلى «التعامل الإيجابي مع الغرب عبر آليات التحاور التوافقي والتعايش والانفتاح والتعاون (. . .) وفي هذا الكلام رد على ثلة من الدعاة يفتون، تارة بعدم جواز الهجرة أو الاستقرار بالغرب، لأنه يشكل دار حرب! وتارة أخرى بحرمة نيل الجنسية الغربية، لأن ذلك ينطوي على ولاء معلن للغرب. لكن لا يتساءلون، عند الإدلاء بمثل هذه الفتاوى، عن مصير أكثر من 30 مليون مسلم بالغرب»[2].

لكنّ لمصائر المسلمين في بلاد الغرب وجوهاً وأحوالاً يتعين مقاربتها في سياق يحاول البحث عن أسئلة الوجود والمصائر والمآلات، وهو سؤال يقبع في قلب التجديد الديني، وكان عبّر عنه طارق رمضان في كتابه **دار الشهادة** الذي تساءل فيه «كيف يكون المرء مخلصاً لرسالة الإسلام في الحقبة الزمنية المعاصرة؟ فضلاً عما هو واجب على كل واحد من المسلمين في حياته الشخصية (. . .) وهل ينبغي على المسلمين المقيمين في الغرب أن يعتبروا أنفسهم في دار حرب يحيط بهم العدوان». إن هذا السؤال القَلِق، يفرض على التجديد تحولاً مزدوجاً، فهو تحوّل مع الذات،

---

(1) **اليسار الإسلامي – إطلالة عامة**، ص 76.

(2) التيجاني بولعوالي، «المسلمون في الغرب بين الحتمية الواقعية والتفسير الديني»، **التسامح**، عُمان، عدد 20، خريف 2007.

وتحوّل في فهم الآخر، ومعه يصبح الدين عاملَ وفاق وتصالح، عوضاً من أن يكون أداة صراع وتنافٍ[1].

إن تبلور نظرية تأويلية إسلامية معاصرة تستجيب لنداءات التنوير والإصلاح والنهضة التي أطلقها المفكرون الرواد العرب والمسلمون منذ نحو قرنين، وواصلها المفكرون والمثقفون المعاصرون، هي واحدة من السبل الناجعة لإدخال التصور الإسلامي في فضاء الحداثة، متسلحاً بمنظومة مفاهيمية منفتحة على العصر، تقدس العقل، وتحترم التعددية، وتنشُد الخير، وتحافظ على الحرية والعدل والكرامة الإنسانية.

لقد وضع المفكرون، كما تبين مما سبق، على اختلاف مشاربهم، أيديهم وقلوبهم على موطن الألم، ومصدر العلة، وشخّصوا سُقم الفكر الديني الإسلامي، وحددوا آليات للخروج من المأزق الحضاري.

لقد سعى هؤلاء، على تباين مقارباتهم لأزمة الخطاب الفكري الإسلامي، إلى محاولة الإجابة عن الأسئلة الملحة التي تدقّ، بقبضتها الغليظة، خزّانَ الحيرة في عالم متحوّل شديد الإيقاع، يهدد من لا يجاريه، بالخروج من مضماره، ويدفعه بعيداً عن قارعة التاريخ.

ولا يُفهم مشروع (أبو زيد) التأويلي إلا في هذا السياق النقدي التحليلي الذي يتصدى للأسئلة الصعبة، ويقترح فضاءً لمنهج تأويلي ناجز يواصل النظر في التراث الديني بآليات المراجعة والمساءلة، وهو جهد، كما تجلى في ما تقدم، لم ينقطع منذ أواخر القرن الثامن عشر وحتى الآن، ولا ينبغي له أن يتوقف، إذا أراد المسلمون أن يكونوا مشاركين نشطين في صياغة معنى حياتهم ووجودهم، والبحث عن مكان لهم تحت الشمس، يكونون فيه منتجين خلاقين للمعاني، لا متلقين سلبيين لها.

(1) احميدة النيفر، **التجديد الإسلامي ورؤية العالم: من النقد إلى التأسيس**.

المراجع والمصادر

أدونيس، (1982)، **الثابت والمتحوّل**،(ج،1، 2)، (ط 3)، بيروت: دار العودة.

أدونيس، (1992)، **الصوفية والسوريالية**، بيروت: دار الساقي.

أدونيس، (1993)، **النص القرآني وآفاق الكتابة**، بيروت: دار الآداب.

أركون، محمد، (2010) **الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر**، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.

أركون، محمد، (2009)، **قضايا في نقد العقل الإسلامي**، (ط 4)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.

أركون، محمد، (2009)، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.

أركون، محمد، (2007)، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، (ط 3)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد،(2005) **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، (ط 2)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.

الأشعري، أبو الحسن، (2000)، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، بيروت: دار الكتب العلمية.

الأشعري، أبو الحسن، (ب ت)، **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة: دار الكتاب للنشر والتوزيع.

إقبال، محمد، (1968)، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ط2، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

أمير، عبّاس، (2008)، **المعنى القرآني بين التفسير والتأويل**، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.

الأنصاري، محمد جابر، (2001) **مساءلة الهزيمة: ثقافة المراجعة بوجه التراجع**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

إيكو، أمبرتو، (2004)، **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، (ط2)، ترجمة: سعيد بنكراد، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

البدور، سلمان، (2006)، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، عمّان: دار الشروق.

بدوي، عبدالرحمن، (1979)، **مذاهب الإسلاميين**، (ج1)، (ط2)، بيروت: دار العلم للملايين.

برقاوي، أحمد، (1999)، **محاولة في قراءة عصر النهضة،(الإصلاح الديني، النزعة القومية)**،(ط2)، دمشق: دار الأهالي.

برقاوي، أحمد، (1996)، **أسرى الوهم**، دمشق: دار الأهالي.

برهومة، موسى، (2004)، **التراث العربي والعقل المادي**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

بغدادي، أحمد، (1999)، **تجديد الفكر الديني**: دعوة لاستخدام العقل، دمشق: دار المدى.

بغورة، الزواوي، (2000)، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للثقافة.

الترابي ، حسن، (1999) **تجديد الفكر الإسلامي**، قسنطينة: دار البعث.

الجابري، محمد عابد، (2008)، **فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول** (ج1)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري، محمد عابد، (2007) **مدخل إلى القرآن الكريم**،(ط2) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري، محمد عابد، (1990)، **بنية العقل العربي**، (ط2)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري، محمد عابد، (1990)، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، (ط3)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر،(ب.ت)، **البيان والتبيين** (ج4)، شرح وتحقيق عبد السلام هارون، بيروت: دار الجيل ودار الفكر.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، (1969) **كتاب الحيوان**، (ج5)، (ط3)، تحقيق وشرح: عبدالسلام هارون، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

جاسبر، دايفيد، (2007)، **مقدمة في الهرمينوطيقا**، ترجمة: وجيه قانصو، بيروت: الدار العربية للعلوم- ناشرون.

جدعان، فهمي، (2010)، **خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

جدعان، فهمي، (2010)، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، (ط 4)، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

الجرجاني، عبدالقاهر، (1982)، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، بيروت: دار المعرفة.

الجرجاني، عبدالقاهر،(ب.ت)، **أسرار البلاغة**، شرح وتعليق: محمد عبدالمنعم خفاجي، المنصورة: مكتبة الإيمان.

جعَيْط ، هشام، (2008)، **في السيرة النبوية** (ج1) الوحي والقرآن والنبوة، بيروت: دار الطليعة.

جعَيْط ، هشام، (2007)، **في السيرة النبوية**، (ج2)، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة،(ط2)، بيروت: دار الطليعة.

جولدتسهر، إجنتس، (1983) **مذاهب التفسير الإسلامي**، (ط 2)، ترجمة: عبدالحليم النجار، بيروت، دار اقرأ.

حرب، علي، (2008)، **نقد النص**، (ط5) ، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

حرب، علي، (1997)، **الاستلاب والارتداد: الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد**، بيروت: المركز الثقافي العربي.

حسّان، تمَّام، (1992)، **اللغة بين المعيارية والوصفية**، الدار البيضاء: دار الثقافة.

حسّان، تمّام، (1985)، **اللغة العربية معناها ومبناها**، (ط3)، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب.

حسين، طه، (2001)، **في الشعر الجاهلي**، دمشق: دار المدى.

الحفني، عبدالمنعم، (2006)، **الموسوعة الصوفية**،(ط5)، القاهرة: مكتبة مدبولي.

الحكيم، سعاد، (1981)، **المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة**، بيروت: دندرة للطباعة والنشر.

الحمد، تركي، (2004)، **من هنا يبدأ التغيير**، بيروت: دار الساقي.

حنفي، حسن، (2005)، **من النص إلى الواقع**،(ج 1، 2)، بيروت: دار المدار الإسلامي.

حنفي، حسن، (1998)، **حوار الأجيال**، القاهرة: دار قباء.

حنفي، حسن، (1998)، **تحليل الخطاب العربي**: بحوث مختارة من المؤتمر العلمي الثالث لجامعة فيلادلفيا، عمّان: منشورات جامعة فيلادلفيا.

خلف الله، محمد أحمد (ب ت)، **الكواكبي: حياته وآراؤه**، القاهرة: مكتبة العرب.

خليفات، سحبان، (2004) **منهج التحليل اللغوي- المنطقي في الفكر العربي الإسلامي (النظرية والتطبيق)**، (ج1)، عمّان: منشورات الجامعة الأردنية-عمادة البحث العلمي.

الخولي، أمين، (1996) **دراسات إسلامية** (مختارات من كتابات الخولي في الذكرى الثلاثين لرحيله)، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية.

دروزة، محمد عزة، (2000)، **التفسير الحديث: ترتيب السور حسب النزول**، (ج1)،(ط2)، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

الرازي، أبو بكر، (2001)، **مختار الصحاح**، بيروت: دار الجيل.

ابن رشد، أبو الوليد، محمد بن أحمد، (2006)، **تهافت التهافت**، تقديم وتعليق: صلاح الدين الهواري، بيروت: المكتبة العصرية.

ابن رشد، أبو الوليد، محمد بن أحمد، (2001)، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأمة**، (ط2) تقديم وتحليل: محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

ابن رشد، أبو الوليد، محمد بن أحمد، (1997)، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تقديم وتحليل: محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

رودنسون، مكسيم، وآخرون، (1994)، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ترجمة وإعداد: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

الروبي، ألفت كمال، (1983)، **نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد**، بيروت: دار التنوير.

ريكور، بول، (2005)، **صراع التأويلات**، ترجمة: منذر عياشي، بيروت: دار الكتاب الجديد.

زكريا، فؤاد، (1985)، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**، بيروت: دار التنوير.

الزمخشري، جار الله، (1998)، **أساس البلاغة**، (ط 1)، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون.

الزمخشري، جار الله، (1998)، **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق وتعليق ودراسة الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوّض، (ج1)، الرياض: مكتبة العبيكان.

أبو زيد، نصر حامد، (2007)، **الاتجاه العقلي في التفسير**، (ط 6)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد، (2003)، **فلسفة التأويل**، (ط 5)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد، (2006)، **مفهوم النص**، دراسة في علوم القرآن، (ط 6)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد، (2008)، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، (ط 8)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد، (2007)، **نقد الخطاب الديني**، (ط 3)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد، (2007)، **دوائر الخوف**، (ط 4)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد، (2006)، **النص، السلطة، الحقيقة**، (ط 5)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد، (2005)، **الخطاب والتأويل**، (ط 2)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد، (1995)، **التفكير في زمن التكفير**،(ط 2)، القاهرة: مكتبة مدبولي.

أبو زيد، نصر حامد، (2006)، **هكذا تكلم ابن عربي**، (ط 3)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد، (2004) **اليسار الإسلامي: إطلالة عامة**، بيرزيت (فلسطين المحتلة): منشورات جامعة بيرزيت (معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية).

أبو زيد، نصر حامد، (2007) **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد، وآخرون (2006) **غزاليون ورشديون: مناظرات في تجديد الخطاب الديني**، إعداد وتقديم: حلمي سالم، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان (سلسلة قضايا الإصلاح 8).

أبو زيد، نصر حامد، وقاسم، سيزا (1986) **أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا**، إشراف: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، القاهرة: دار إلياس العصرية.

نصر حامد أبو زيد، وآخرون، (2006) **حداثات إسلامية**، إشراف: ماهر الشريف وسابرينا مرفان، دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى.

نصر حامد أبو زيد، وآخرون، (ب ت) **الحرب، القمع، الإرهاب: العنف السياسي والحضارة في مجتمعات الغرب والعالم الإسلامي**، منشورات الحوار الثقافي بين الغرب والعالم الإسلامي.

السعداوي، نوال، (1982)، **المرأة والجنس**، (ط5)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

سعيد، إدوارد، (2000)، **العالم والنص والناقد**، ترجمة: عبدالكريم محفوض، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.

السمهوري، رائد، (2010)، **نقد الخطاب السلفي، ابن تيمية نموذجاً**، لندن: طوى للثقافة والنشر والإعلام.

سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قَنْبر، (1988)، **الكتاب**، (ج1)، (ط3)، تحقيق وشرح: عبدالسلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي.

ابن سينا، أبو علي حسين بن عبدالله، (ب.ت)، **الإشارات والتنبيهات** (ج1)، شرح محمد بن الحسن الطوسي، ومحمد ابن أبي جعفر الرازي، قم: نشر البلاغة.

ابن سينا، أبو علي حسين بن عبدالله، (2008)، **كتاب التعليقات**، تحقيق وتقديم: حسن مجيد العبيدي، دمشق: دار التكوين.

ابن سينا، أبو علي حسين بن عبدالله، (2006)، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، (ط2)، تحقيق: حسن عاصي، بيروت: دار قابس.

السيوطي، جلال الدين، (1998)، **الاتقان في علوم القرآن**، بيروت: دار الجيل.

الشاطبي، أبو اسحاق، (ب ت)، **الموافقات في أصول الشريعة**،(ج1)، شرح: عبدالله دراز، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.

الشافعي، محمد بن إدريس، (ب ت)، **الرسالة**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية.

شاهين، عبد الصبور، (ب.ت)، **قصة «أبو زيد» وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة**، الرياض: الناشرون العرب.

الشبستري، محمد مجتهد، (2009)، **قراءة بشرية للدين**، ترجمة: أحمد القبانجي، بغداد، بيروت: دار الجمل.

شحرور، محمد، **الكتاب والقرآن**، (ب.ت)، دمشق: دار الأهالي.

شرابي، هشام، (1990)، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الشرفي، عبد المجيد، (1991)، **الإسلام والحداثة**، تونس: الدار التونسية للنشر.

الشهري، عبدالهادي بن ظافر، (2004)، **استراتيجيات الخطاب**، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.

ابن أبي شيبة، عبدالله بن محمد، (1994)، **المصنَّف في الأحاديث والآثار**، (ج5): كتاب البيوع والأقضية، بيروت: دار الفكر.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (1999)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، المجلد الأول، ط 3 بيروت: دار الكتب العلمية.

الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، (ج1)، بيروت: دار مكتبة الحياة.

بن الطيب، محمد، (2008)، **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي**، بيروت: دار الطليعة.

العالِم، محمود أمين،(ب.ت)، **مواقف نقدية من التراث**، القاهرة: دار قضايا فكرية.

عبّاس، إحسان، (1981)، **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، (ط 3)، بيروت: دار الثقافة.

عبد الرحمن، طه، (2006)، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الملك، أنور، (1974)، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة وإعداد: بدر الدين عرودكي، بيروت: دار الآداب.

عبده، محمد، (1979)، **رسالة التوحيد**،(ط3)، بيروت: دار إحياء العلوم.

عبده، محمد، (1993)، **الأعمال الكاملة**،(ج2،ج5) تحقيق وتقديم: محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق.

ابن عربي، محي الدين، (1989)، **الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية**،(ج2) تقديم: محمد عبدالرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن عربي، محي الدين، (1946)، **فصوص الحِكَم**،(ج1) تقديم وتعليق: أبو العلا عفيفي،القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

عصفور، جابر، (1983)، **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**، (ط2)، بيروت: دار التنوير.

عمارة، محمد، (2002)، **التفسير الماركسي للإسلام**،(ط2)، القاهرة: دار الشروق.

عودة، أمين يوسف، (1995)، **تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية**،عمّان: منشورات رابطة الكتّاب الأردنيين.

غادامير، هانز، (2007)، **الحقيقة والمنهج**، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس- الجماهيرية العظمى: دار أويا.

غادامير، هانس، (2006)، **فلسفة التأويل**، (ط2)، ترجمة: محمد شوقي الزين، بيروت، الدار البيضاء: الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي.

غارودي، روجيه، (1992)، **الأصوليات المعاصرة أسبابها وظاهرها**، تعريب: خليل أحمد خليل، باريس: دار عام ألفين.

الغزالي، أبو حامد، (ب ت) ، **إحياء علوم الدين**،(ج1) بيروت: دار الكتب العلمية.

الفخر الرازي، (1997)، **التفسير الكبير**،(ج 7، 8، 9)، (ط 2) بيروت: دار إحياء التراث العربي.

فوكو، ميشال، (2005)، **حفريات المعرفة**، (ط3)، ترجمة: سالم يفوت، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، (ب ت)، **تأويل مُشكل القرآن**، علق عليه ووضع حواشيه وفهارسه: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، (1904)، **الإمامة والسياسة**، (ج1) شرح وتصحيح: محمد محمود الرافعي، القاهرة: مطبعة النيل.

القرطبي، أبوعبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر، (2006)، **الجمع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السّنة وآي الفرقان**، (ج 5)، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الكحلاوي، محمد، (2009)، **الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي**، بيروت: دار الطليعة.

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحق، (1950)، **رسائل الكندي الفلسفية**، (ج1) رسالة «في كمية كتب أرسطوطاليس وما يُحتاج إليه في تحصيل الفلسفة»، تحقيق: محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي.

من رسائل الكندي، (2006) تقديم وتعليق: محمود بن جماعة، تونس: دار محمد علي للنشر.

كوربان، هنري، (2008)، **الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي**، (ط2)، ترجمة: فريد الزاهي، ألمانيا: منشورات الجمل.

ماضي، أحمد، (2008) **سلامة موسى: العلمانية والدين**، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.

مبارك، زكي، (1938)، **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**،(ج1)، القاهرة: مطبعة الرسالة.

محمدي، مجيد، (2010)، **اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران**، ترجمة: ص. حسين، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

المرنيسي، فاطمة، (2000)، **هل أنتم محصّنون ضد الحريم**، ترجمة: نهلة بيضون، الدار البيضاء: دار الفنك والمركز الثقافي العربي.

مروة، حسين، (1981)، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**،(ج1)، بيروت: دار الفارابي.

مصطفى، إبراهيم وآخرون، (ب.ت)، **المعجم الوسيط**، ج1، دار إحياء التراث العربي.

المعتزلي، القاضي عبدالجبار، (1965) **كتاب المجموع في المحيط بالتكليف**، (ج1)، بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

معلوف، لويس، (ب.ت)، **المنجد في اللغة والأعلام**، (ط 26)، بيروت: دار المشرق.

مفتاح، محمد، (2006) **دينامية النص**،(ط 3) بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، (2003)، **لسان العرب**، القاهرة: دار الحديث.

المودودي، أبو الأعلى، (ب ت)، **واقع المسلمين وسبل النهوض بهم**، دمشق: مكتبة الشباب المسلم.

الموسى، نهاد، (1987) **نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث**، (ط2)، عمّان: دار البشير ومكتبة أسامة.

أبي نادر، نايلة، (2008)، **التراث والمنهج بين أركون والجابري**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

ناصف، مصطفى، (1995) **اللغة والتفسير والتواصل**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة،(193).

نفرة، التهامي، (1971) **سيكولوجية القصة في القرآن**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع.

هويدي، فهمي، (1990)، **القرآن والسلطان**، (ط2)، طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية.

واعظي، أحمد، وآخرون، (2009)، **الفكر الديني وتحديات الحداثة**، ترجمة: أحمد القبانجي، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.

الدوريات

نصر حامد أبو زيد، **الفزع من التأويل العصري للإسلام**، الديمقراطية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، عدد 29، كانون أول 2008م.

نصر حامد أبو زيد، **حياتي**، أبواب، بيروت: دار الساقي، عدد 25، صيف 2000م.

نصر حامد أبو زيد، **القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديماً وحديثاً**، مجلة الكرمل الفصلية، عدد 50، شتاء 1997م.

نصر حامد أبو زيد، حوار: محمد علي الأتاسي، بيروت: الملحق الثقافي، النهار، 17 تشرين أول، 2002م.

محمد شعير، **المفكّر التنويري الذي لم يملك ترف اليأس**، الأخبار، بيروت، عدد 1241، 15 تشرين الثاني، 2010م.

جابر عصفور، **دلالات محنة نصر أبو زيد** (ج 2)، الحياة، لندن، عدد 17264، 21 تموز، 2010م.

مجلة القاهرة، **عريضة دعوى التفريق بين «أبو زيد» وزوجته**، القاهرة، عدد 159، شباط، 1996م.

سعيد البرغوثي، **المكان هو المنفى أم الزمان**، الكرمل، رام الله، عدد 74-75، شتاء وربيع 2003م.

يوسف سامي اليوسف، **ماهية الوعي الصوفي**، المعرفة، دمشق، عدد 373، تشرين أول، 1994م.

محمد شوقي الزين، **مدخل إلى تاريخ التأويل (الهيرمينوطيقا)**، التسامح، عُمان، عدد 7، صيف 2004م.

جاك بيرك، **نحو حوار أندلسي الأبعاد**، مواقف، بيروت، عدد 58، ربيع، 1989م.

أحمد محمود محمد، **حول إشكاليات النص القرآني**، مواقف، بيروت، عدد 59، 60، 1989م.

مقابلة مع راشد الغنوشي، قراءات سياسية، عدد 1(4) خريف 1991م.

محمد جمال باروت، **النص، الوعي، الواقع: نحو نظرية مقاصدية وتأويلية**، التسامح، عُمان، عدد 6، ربيع2004م.

احميدة النيفر، **التجديد الإسلامي ورؤية العالم: من النقد إلى التأسيس**، التسامح، عُمان، عدد 22، ربيع2008م.

صلاح الدين الجورشي، **الطبيعة المزدوجة للظاهرة الدينية وحتمية الإصلاح الديني**، التسامح، عُمان، عدد 17، شتاء 2007م.

حسن حنفي، **أفق الإسلام المستنير**، التسامح، عُمان، عدد 1، شتاء 2003م.

التيجاني بولعوالي، **المسلمون في الغرب بين الحتمية الواقعية والتفسير الديني**، التسامح، عُمان، عدد 20، خريف 2007م.

المراجع الأجنبية

Chittick, William, "Time, Space, and the Objectivity of Ethical Norms: The Teachings of Ibn Al-Arabi", *Islamic Studies*, Vol. 39, No 4, 2000.

Abu Zayd, Nasr Hamid, "The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an", *Alif*, Journal of Comparative Poetics, No 23, 2003, p. 19.

Rahman, Yusuf, *The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd: an Analytical Study of his Method of Interpreting the Qur'an*, PhD thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada, 2001.

Moch, Nur Ichwan, *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship*, MA thesis in Islamic Studies, Leiden University, The Netherlands, 1999.

د. موسى برهومة

كاتب وصحافي وأكاديمي

مواليد عمّان- الأردن 1966

عضو لجنة الحوار الوطني

عضو نقابة الصحفيين الأردنيين

عضو رابطة الكتّاب الأردنيين

الشهادات العلمية: (الجامعة الأردنية- عمّان)

1- دكتوراة في الفلسفة (تأويل النص الديني) 2010

2- ماجستير في الفلسفة (الفكر العربي المعاصر) 1997

3- بكالوريوس في الأدب العربي 1988

الخبرات العملية:

1- أستاذ مساعد في كلية الآداب - جامعة فيلادلفيا - الأردن

2- رئيس تحرير صحيفة «الغد» اليومية الأردنية 2008 - 2010

3 - رئيس تحرير صحيفة «في المرصاد» الإلكترونية.

4- كاتب صحافي في شؤون السياسة والثقافة والفكر والقضايا الاجتماعية منذ العام 1985.

الكتب المنشورة:

1- **هذا كتابي** - نصوص نثرية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت 1997

2- **التراث العربي والعقل المادي** - المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت - 2004

البريد الإلكتروني: mussaben@hotmail.com

د. موسى برهومة

الناطقون بلسان السماء

تهدف هذه الدراسة إلى دحض أطروحة أولئك الذين يزعمون النطق بلسان السماء، واحتكار اليقين الديني. كما ترمي إلى تقويض تصوراتهم، وبيان تهافتها من خلال تطبيقات منهج التأويل على النصوص الدينية، وبيان مدى قدرة هذا المنهج على الكشف عن المعاني المضمرة داخل النصوص، واقتراح تصورات جديدة ومعاصرة للفهم الديني، تختلف عن التصورات القديمة التي قدّمت تفسيراً حرفياً للخطاب الإلهي حصر معانيه في إطار ضيّق ومحدود ومنفعي.

واختارت هذه الدراسة قراءة جهود واحد من المفكرين التنويريين المعاصرين، وهو المصري نصر حامد أبو زيد الذي اشتغل على تأويل النصوص والخطابات الدينية، وظل يناهض التفسير الأحادي الأيديولوجي للنص الديني الذي يلجأ إليه المتنسبون إلى فضاء «الإسلام السياسي».

هذه الدراسة تؤكد أن حصر فهم القرآن برؤية أنصار التيار التقليدي يَحرِم الخطابَ الإلهي من طاقة الفهم المعاصر، لا سيما للمسلمين في الزمن الراهن، وبخاصة الذين قدّر لهم أن ينشأوا ويعيشوا في أقطار غير إسلامية.

لذا راحت الدراسة ترصد أهمية الحاجة إلى انبثاق نظرية تأويلية إسلامية معاصرة تنزع الغلالات الكثيفة المحيطة بالنصوص الدينية التأسيسية، وتكشف الاستثمار الأيديولوجي النفعي لها.

وخلصت الدراسة إلى أن القراءة التعددية للخطاب الإلهي تغني المعاني التي حرصت العقيدة على ترسيخها، وتحافظ على الجوهر الإيماني للدين.

كما توصلت الدراسة إلى أن القراءات التعددية للخطابات والنصوص الدينية ترسّخ اليقين بأن الخطاب الإلهي ثابتٌ في منطوقه، لكنه متحرك في دلالاته، وبالتا من حق المؤوّلين الراسخين في العلم والمعرفة إنتاج شروط قراءة جديدة تنتقد شر القراءة القديمة للخطاب الديني، بما يتواءم مع المتطلبات العصرية والحضارية.







المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com

ISBN 978-9953-68-645-5

